مطبوعات المكتبة الكبرى للتأليف والنشر بدمشق

من افلاطون الى ابن سينا

للدكتور

جميل صليبا

عضو المجمع العلمي العربي

الطبعة الثالثة

١٩٥١

من افلاطون الى ابن سينا

محاضرات في الفلسفة العربية

الدكتور

جميل صليبا

عضو المجمع العلمي العربي

الطبعة الثالثة

مطبوعات المكتبة الكبرى للتأليف والنشر بدمشق

هاتف ١٢٥٥٩

مكتب النشر العربي

مطبوعات المكتبة الكبرى للتأليف والنشر لصاحبها على فرحات بدمشق

السلسلة الفلسفية ٤

الطبعة الثالثة

١٣٧٠ هـ ١٩٥١ م

مطبعة المكتبة الكبرى بدمشق

هاتف ١٤٥٥٩

توطئة

يحتوي هذا الكتاب على ست محاضرات في تاريخ الفلسفة العربية ألقي بعضها في معهد الأبحاث الأدبية ، وبعضها في كلية الآداب . وقدسميته : من أفلاطون الى ابن سينا ، لأن غرضه الاساسي هو إظهار أثر أفلاطون في مذهب (ابن سينا) ومن تقدمه من فلاسفة العرب .

إن أكثر مؤرخي الفلسفة، يقولون مع (رنان) ، إن الفلسفة العربية مأخوذة عن آرسطو ، وإن فلاسفة العرب قد فتنوا بالحكيم الاسطاجيري ، فاتبعوا أثره مسيرين لا مخيرين : لأن العلوم الفلسفية قد انتقلت اليهم عن طريق مدرسة الاسكندرية ، فقبلوها كما وصلت اليهم من غير أن ينتقدوها . حتى لقد قال مونك : (١) : « لا شك أن العرب قد انتخبوا آرسطو وفضلوه على غيره ، لأن طريقته التجريبية كانت أقرب الى نزعاتهم العلمية من مذهب أفلاطون الخيالي ، ولأن منطقه كان سلاحاً نافعاً في المسائل الخلافية القائمة بين المدارس اللاهوتية المختلفة » .

على أننا اذا تعمقنا في درس فلسفة (ابن سينا) مثلاً رأينا أنها تختلف عن فلسفة آرسطو في كثير من المسائل : كفكرة الفيض ، وفكرة خلود النفس ، وغيرهما . والحق أن (ابن سينا) متفق مع آرسطو في الطرائق والوسائل ، ومختلف عنه في الغايات والمقاصد ، ولعله لم يبتعد عن آرسطو في بعض المسائل إلا لتأثره بالوسط الاجتماعي ، ورغبته ـ كالفارابي ـ في الجمع بين الدين والفلسفة . فقد كان الفارابي يعتقد مثلاً ان الفلسفة واحدة ، وأن مقاصدها الحقيقية لا تختلف عن مقاصد الدين . وابن سينا يرى أيضاً ـ كابن طفيل ـ ان النبوة حالة طبيعية من أحوال النفس ،

1) Munk : Mélanges de philosophie juive et arabe p. 312

وأن تعدد تصرّفات الخيال يجعل التعبير عن أحواله مختلفاً باختلاف الاشخاص. فلا فرق اذن بين الدين والفلسفة الا في الظاهر . ولا عجب لما يقوله الانبياء، اذا خاطبوا العامة، واختلف كلامهم عن كلام الفلاسفة .

فالجمع بين الدين والفلسفة كان إذن من أكبر العوامل التي جعلت الفارابي وابن سينا يُعرضان أحياناً عن آرسطو ، ويتبعان أفلاطون. وقد ساروا في ذلك على نمط فلاسفة الاسكندرية، ووجدوا في ترجمة كتب أفلاطون خير معين لهم على بلوغ غايتهم. وكثيراً ما كانوا يبتعدون عن آرسطو وهم لا يعلمون، لأن المزيفين نقلوا الى اللغة العربية قسماً من كتاب (التساعيات Ennéades) لأفلوطين ، وزعموا أنه لآرسطو ، فصار العرب يمزجون آراء فلاسفة الاسكندرية بآراء آرسطو ، ويجمعون ذلك كله الى آراء أفلاطون، لاعتقادهم أن الفلسفة واحدة، وأنها من حيث حقيقتها لا تخالف الدين .

لذلك رأيت أن أدرس في محاضرتي الأولى فلسفة أفلاطون ، وانتقل منها الى فلسفة الاسكندرية، فالفلسفة العربية . لأني وجدت البحث في هذه الناحية من أصول الفلسفة العربية ضرورياً لمن يريد أن ينظر نظرة عامة في تأثير أفلاطون. ثم إني أتبعت محاضرتي الأولى بمحاضرتين انتقاديتين تحليليتين عن الفارابي، ومحاولته الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون وآرسطو ، وغرضه من كتاب المدينة الفاضلة ولخصت في المحاضرتين الرابعة والخامسة بعض الآراء التي سبق لي نشرها في اللغة الافرنسية عن (ابن سينا)، ثم ختمت ذلك كله بمحاضرة عن رأي ابن سينا في السعادة.

فليست هذه المحاضرات إذن الا قبساً ضئيلاً لم أبلغ به من اليقين درجة تتجلى به كل خفية ، أو تنكشف به كل ظلمة ، ولكني أضفته الى مصباح هذه الامور لعل زيتها يضيء ، فيعمل الباحثون اذ ذاك على احياء فلسفة العرب ، كما عملوا حتى الآن على إحياء آدابهم .

جميل صليبا
٢٥ / ٣ / ٩٥١

مصادر عن الفلسفة العربية

١ — أهم المصادر العربية (١)

ابن أبي أصيبعة : عيون الأنباء في طبقات الأطباء ، مجلدان القاهرة ١٨٨٢ ، قطع — ٨

ابن حزم : الفصل في الملل والأهواء والنحل (على هامشه الملل والنحل للشهرستاني) : بولاق ، مصر ١٢٦٣ ﻫ ، قطع — ٤

ابن خلدون : المقدمة ، القاهرة ١٣٢٩ ﻫ ، قطع ٤

ابن خلدون، منتخبات : جميل صليبا وكامل عياد ، دمشق مكتب النشر العربي

ابن خلكان : وفيات الأعيان ، مجلدان ، بولاق مصر ، ١٢٩٩ ﻫ ، قطع ـ ٤

ابن طفيل : حي بن يقظان ، دمشق مكتب النشر العربي ١٣٥٤ ـ ١٩٣٥ ، قطع — ٨ .

ابن النديم : الفهرست ، القاهرة ١٣٤٨ ﻫ ، قطع — ٨ (ص ٥٢٨)

الايجي (عضد الدين) كتاب المواقف : مجلدان ، القسطنطينية ، ١٣١١ ﻫ

أحمد أمين : فجر الاسلام ، القاهرة ١٩٢٨ ، قطع — ٨

أحمد أمين : ضحى الاسلام ، القاهرة ١٩٣٣ ، قطع — ٨

---

١) لم تذكر في هذه المصادر كتب ابن سينا والفارابي وغيرهما من فلاسفة الاسلام .

أحمد أمين وزكي نجيب محمود : قصة الفلسفة اليونانية ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٣٥ ، قطع — ١٦

أحمد لطفي السيد : مقدمة كتاب « علم الاخلاق الى نيقوماخوس لآرسطو » القاهرة ١٩٢٤ م ، قطع — ٤

البيهقي : تاريخ حكماء الاسلام ، من مطبوعات المجمع العلمي ، عني بنشره وتحقيقه الاستاذ محمد كرد علي .

بور (ت. ج. دي) : تاريخ فلاسفة الاسلام ، نقله الى العربية محمد عبد الهادي ابو ريده القاهرة ١٩٣٨

جالارزا (الكونت دي) : محاورات في الحكمة ، القاهرة ١٩٢٤ ، قطع — ٨

جميل صليبا : ابن سينا : درس وتحليل ومنتخبات ، دمشق ، مكتب النشر العربي ١٣٥٦ — ١٩٣٧ قطع — ٨

» » وكامل عياد : راجع ابن خلدون وابن طفيل والغزالي

الرازي (فخر الدين محمد بن عمر) : محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين (وهو مذيل بكتاب «تلخيص المحصل» للعلامة نصير الدين الطوسي ، وفي هامشه كتاب معالم أصول الدين ») القاهرة ١٣٢٣ ه

الرازي (فخر الدين محمد بن عمر) : لباب الاشارات ، الطبعة الاولى ، القاهرة ١٣٢٦ ه ، قطع — ٨

زيدان (جرجي) : تاريخ التمدن الاسلامي ، مصر ١٩٠٤ ، جزء — ٣

الشهرستاني (ابو الفتح الامام محمد بن عبد الكريم) : الملل والنحل ، بولاق القاهرة ١٢٦٣ ه قطع — ٤

طه حسين : قادة الفكر ، القاهرة ١٩٢٨ قطع — ٨

الغزالي : المنقذ من الضلال : المكتبة الكبرى للتأليف والنشر، ١٩٥١ قطع-٨

فرح أنطون : فلسفة ابن رشد ، الاسكندرية ١٩٠٣ قطع — ٨

القفطي (الوزير جمال الدين ابي الحسن علي بن القاضي أشرف يوسف) : إخبار العلماء بأخبار الحكماء ، القاهرة ١٣٢٦ ﻫ قطع — ٨

قنواتي (جورج شحاته) مؤلفات ابن سينا ، القاهرة ١٩٥٠

كاتب جلبي : كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون : مجلدان، التسطنطية ١٣١٠ ﻫ قطع — ٤

محمد لطفي جمعة : تاريخ فلاسفة الاسلام في المشرق والمغرب ، مصر ١٩٢٧ قطع — ٨

مقالات فلسفية قديمة لبعض مشاهير فلاسفة العرب : المطبعة الكاثوليكية للآباء اليسوعيين ، بيروت ١٩١١

يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة اليونانية ، القاهرة ١٩٣٦

٢ . — أهم المصادر الأعجمية

Amori — Questions philosophiques adressées aux savants musulmans par l'emperreur Frédéric II (Journal Asiatique, T.I Février - Mars 1853.)

Aristote - Œuvres traduites en français par J. Barthélémy-Saint-Hilaire, 35 volumes, in-8°. Paris 1873-1892

— Physique, Texte établi et traduit par Henri Carteron. Ed. Budé 1926-1931.

— Métaphysique. Livre I. trad. et comment. par Gaston Coll, Paris-Louvain 1912, in 8°, 171 p.

Arnold (T. W.) - A volume of oriental studies, Cambridge. 1922 in-8°, VII - 49 p.

Ayad (M. Kamil) Die Geschichts. und Gesellschaftslehre Ibn-Haldouns. Berlin 1930

Barbier de Meynard (c.) - Traduction française de Prairies d'or de Mas'ou li, publiée avec le texte arabe 9 vol. Paris 1861-1877.

Barbier de Meynard (c.) - Traduction nouvelle du Traîté de Gazali intitulé : Le Préservatif de l'Erreur. (Journal Asiatique 1868)

Beausobre — Histoire critique de Manichée et du Manichéisme. 2 vol Amesterdam, 1834.

Berthelot — Les origines de l'Alchimie, Paris 1855.

Blochet — Etudes sur l'ésotérisme musulman - (Journal Asiatique 1902).

Boer (T. J. de) — Geschichte der philosophie in Islam, Stuttgart, 1901, in-8°, traduction Anglaise par Jones

Boutroux (E.) — Etudes d'histoire de Philosophie. Paris, 1897, in-8°.

Bréhier (E.)— Histoire de la philosophie, Paris, 1926-30 in 8°

Brochard (V.) — Les sceptiques Grecs, Paris. 1923 in-8°

Carra de Vaux (B. Bernard) — Les penseurs de l'Islam. 5 vol. in-16 Paris 1921.

— Avicenne. Collection des grands philosophes. Paris 1900. in8° -

— Gazali. Collection des grands philosophes. Paris 1920, in-8°.

— Le Mahométisme. le génie sémit que et le génie aryen dans l'Islam. Paris 1897.

— Traduction inachevée du Tehafut de Gazali, publiée dans le Muséon 1899 et suiv.

— Traduction française du livre de l'avertissement et de la Révision de Mas'oudi. Paris 1897.

— Traduction du poème sur l'âme d'Avicenne (Journal Asiatique 1899, t. III) .

Chahrestani — Kitab Al - Milal w'al-Nihal , 2 vol. in-4° éd. Cureton. London. 1845
Traduction Allemande du même ouvrage, par Haarbrücker, 2 vol. in-8° , Hall, 1850-1851.

Chauvin (Victor) — Bibliographie des ouvrages arabes ou relatifs aux arabes, publiés dans l'Furope chrétienne de 1810 à 1885, Liège 1892-1922. 12 vol. ont paru.

Chevaliar (J.) — La notion du nécessair · chez Aristote et chez ses prédécesseurs, particulièrement chez Platon. Paris 1913.

Damascène (Jean) — Oeuvres, dans la patrologie de Migne. Tomes 94-96.

Denis — Le rationalisme d'Aristote, thèse. Paris 1847.

Dozy — Essai sur l'Histoire de l'Islamisme. Traduit du Hollandais par chauvin [V.] Leyde 1897.

Dugat — Histoire des philosophes et des théologiens musulmans Paris 1878, in-8° .

Duval — La littérature syriaque. Paris 1899.

Ermoni — Saint Jean Damascène. Paris. 1904, in 16°.

Farabi — Al Farabi's philosphishe abhandlungen, Dietr ci, Leyde. 1890.

— La Cité modèle publiée par Dietrici, Leyde, 1895.

Fouillée (Alfred) - La philosophie de Platon. 4vol. Paris1895

Forget — L'Influence de la philosophie arabe sur la philosophie scolastique (Revue Néo-scolastique t.I.p. 385-410)

Franck. — Etudes orintales. Paris 1861.

Galland (Henri) — Essai sur les Motazélites. Genève 1906.

Gauthier (Léon) La théorie d'Ibn-Roshd (Averroès) sur les rapports de la religion et de la philosophie. Paris Leroux 1909.

— Ibn-Thofaïl. sa vie, ses œuvres, Paris 1909
Traduction française de Hay - ben Yaqdhan. Roman philosophique d'Ibn - Thofaïl, publié avec le texte arabe dans la collection du Gouvernement Général de l'Algérie. Alger 1900

— Introduction à l'étude de la philosophie musulmane L'esprit aryen et l'esprit sémitique. La philosophie grecque et la religion musulmane. Paris leroux 1923

— Accord de la religion et de la philosophie, traité d'Ibn-Roshd (Recueil de mémoires et de textes publiés en l'honneur du XIV congrés des orientalistes) Alger 1905.

Gilson (Etienne) — Etudes de philosophie médiévale Strasbourg 1921

— La philosophie au moyen âge. Paris Payot 1922.

Goichon — La distinction de l'esence et de l'existence d'après Ibn-Sina Paris 1933

— Introduction à Avicenne, son épitre des définitions, Paris 1923

Goldziher — Le dogme et la loi de l'Islam, traduction française de F. Arain. Paris 1920.
le monothèisme dans la vie religieuse des musul-

mans. [Revue de l'histoire des religjons XVI-1887]

— Le culte des saints chez les musulmans] Revue de l'histoire des religions 1880

— Influences chrétiennes dans la littérature religieuse de l'Islam. Revue de l'his. des relig. [1888]

Hauréou (B.) — Histoire de la philosophie Scolastique. 3 vol. Paris 1872 - 1880

Houdas — l'Islamisme. Paris 1904.

Huart — La littérature arabe. Paris 1902

— Le livre de la création et l'histoire d'El-Maqdisi, publiè et traduit en français. 6 vol. Paris 1890-1919

Hughes — A dict'onary of Islam. London 1685

Huit — Les arabes et l'Aristotélisme dans Annales de philosophie chrétienne, t. XXI Paris 1890

khaldoun — Prolé omèmes, trad. par de Slane.

Lévy (Louis Germain)— La métapnysique de Maïmoni de Paris 1904

— Maimonide. Collection des grandes philos. Paris 1911

Macdonald (Duncan-Black) — Development of Muslim Théology Jurisprudence and Constitution Théory London 1903

— Kalam. Encyclopédie de l'Islam t.II

— Allah. « « « t. I

Madkour (Ibr.) — La place d'Alfarabi dans l'Ecole philosophique musulmane Paris 1934

Mandonnet — Siger de Brabant et l'Averroisme latin au XIII siècle Fribourg (Suisse) 1889

Massignon — Le passion,d'Al-Hallaje Paris 1921.

— Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane. Paris 1922

— Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystipue en pays d'Islam Paris 1929 in - 8°.

Mehren — Etudes sur la philosphié d'Averroès concernant son rapport avec celle d'Avicenne et de Gazali.

Le muséon. T, VII. Louvain 1888
la philosophie d'Avicenne exposée d'après des documents inédits. Muséon 1882 et 1883

— Traités mystiques d'Abou Ali al-Hosain ben Abdallah Ben Sina ou Avicenne. Texte Arabe avec explication française. publié à Leyde 1889-1899.

Munk (S.) — Mélanges de philosophie juive et arabe, Paris 1895.

— Ibn-Sina art, dans le Dictionnaire des Sciences philosophiques de Ad. Franck. Paris 1885.

Nicholson (R. A.) — A Literary History of the arabs, London, 1907, in 8°.

Perier (R.) — Yahya ben Adi. Paris 1920-21.
Petits Traités apologétiques de Yahya ben Adi et trad. Paris 1920.

Petazzani (R.) — La formation du monothéisme R. H. R. 1923.

Piat — Aristote. Collection des grands philosophes Paris 1903

Picavet (F.) —Espuisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales. Paris 1905.

Platon — Œuvrs, texte établi et traduit. Ed. Budé. Paris 1920-1930.

Plotin — Ennéades Texte établi et traduit par Emile Bréhier Ed. Budé. Paris 1924, in-8°

Ravaisson — Essai sur la Métaphysique d'Aristote. Paris 1837-46 2 vol.

Renan — Averroès et l'Averroïsme. Paris 1852.

Robin — La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote. Paris 1908.

— La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique. Paris 1923, in-8°.

Saisset (E.) — Précurseurs et disciples de Descartes. Paris 1862

Sale (V. G.) — Observations historiques et critiques sur le Mahométisme. Panthéon littéraire . Paris 1857.

Saliba (Djemil) — Etude sur le Métaphysique d'Avicenne Paris 1926, in-8°

Schomelders — Essai sur les écoles philosophiques chez les arabes et notamment sur la doctrine d'Algazali Paris 1842

Sertillanges — Saint Thomas d'Aquin. Paris 1910.

Thomas d'Aquin—Sommethéologique. traduction française et complète de J. Carmagnollé. Draguigon. 1862

Vacherot — Histoire critique de l'Ecole d'Alexandrie 3 vol. Paris 1846

Valtier — La Logique du fils de Sina, Communément appelé Avicenne ,Prince des philosophes et médécins arabes Paris 1638.

Ventura (M.) — La philosophie de Saadia Gaon Paris 1934. in-8°.

— Le Kalam et le péripatétisme d'après les Kuzari Paris 1934. in-8°.

Zeller — La philosophie des grecs considérée dans son développemént historique. traduction inachevée par E. Boutroux. 3 vol. in-8° . Paris 1844-1877.

Zetterstein (K. V.) — Al-Ashari. Encyclopédie de l'Islam I. p. 487

المحاضرة الأولى

فلسفة أفلاطون — الأفلاطونية الحديثة

الفلسفة العربية

جعلت موضوع محاضراتي البحث في تاريخ الفلسفة ، من أفلاطون إلى ابن سينا ، لا لأني أريد في خمسة دروس أن أشرح لكم مذهب أفلاطون ، أو فلسفة ابن سينا شرحاً مفصلاً ، ولا لأدرس معكم تعاقب المدارس الفلسفية ، من تأسيس (الأكاديميا) في القرن الرابع قبل الميلاد إلى عصر ازدهار الفلسفة العربية في القرن الحادي عشر ، بل قصدت من هذا العنوان هدفاً أدنى من ذلك ، وهو بيان المسائل الفكرية العامة التي انتقلت من أفلاطون إلى الفلسفة العربية ، إما مباشرةً عن طريق كتبه التي ترجمت إلى اللغة العربية ، وإما بالواسطة عن طريق الفلسفة الاسكندرانية التي كانت منتشرة الى ذلك العهد في البلاد المجاورة للبحر المتوسط .

المشهور عن فلاسفة العرب أنهم اتبعوا بالجملة آراء آرسطو ، حتى لقد قال « الشهرستاني » ، في « الملل والنحل » (١) : إن المتأخرين من فلاسفة الاسلام قد

---

١) الشهرستاني ، الملل والنحل ، ص ٥٠ من طبعة بولاق مصر ١٢٦٣
راجع ايضاً : ابن سينا ، منطق المشرقين ص ٢ — ٤ قال ابن سينا : « ولا نبالي من مفارقة تظهر منا لما ألفه متعلمو كتب اليونانيين الفاً عن غفلة وقلة فهم ، ولما سمع منا في كتب ألفناها للعاميين من المتفلسفة المشغوفين بالمشائين » .

سلكوا « طريقة أرسطاطاليس في جميع ما ذهب اليه وانفرد به ، سوى كلمات يسيرة ربما رأوا فيها رأي أفلاطون والمتقدمين ». فنحن لا نريد الآن أن نبين هذه الصلة العميقة التي تربط الفلسفة العربية بفلسفة المعلم الأول ، لانها واضحة لا تحتاج الى دليل ، بل نريد أن نوضح هذه « الكلمات اليسيرة » ، التي أشار إليها « الشهرستاني » ، والتي تدل على ما للروح الأفلاطونية من الأثر في بعض نواحي التفكير الاسلامي .

وفي الحق إن الفلسفة العربية قد ترددت زماناً طويلاً بين أفلاطون وآرسطو واستمدت من غير طريق اليونانيين علوماً كثيرة ، حتى صارت مركبة ، كثيرة الوجوه ، ولكنها التجأت بعد ذلك في زمان (ابن رشد) الى احضان آرسطو ، واستقرت فيها .

ولقد شعر (ابن رشد) نفسه بابتعاد (الفارابي) و (ابن سينا) عن طريقة المشائين فلامها على ذلك وأصلح ما توهماه ، حتى جعل الفلسفة موحدة بسيطة بعد أن كانت كثيرة العناصر . وهو يرى انه لولا ابتعاد (ابن سينا) و (الفارابي) عن رأي الفلاسفة الأقدمين ، لما استطاع (الغزالي) أن يتجرد للرد عليهم في كتاب «التهافت» ، فرد على ابن سينا والفارابي ، (وتوهم أنه رد عليهم جميعهم) (١) .

فابن سينا والفارابي أقرب إلى أفلاطون من (ابن باجة) و (ابن رشد) ، كما أن (سعاديا) الفيلسوف الاسرائيلي أقرب إلى أفلاطون من موسى بن ميمون (٢) .

ولم يخفَ هـــذا التطور على فلاسفة الأندلس في القرن الثالث عشر ، فقال « ابن سبعين » :

---

١) ابن رشد ، تهافت التهافت ، ص ٦٢ طبعة مصر .

٢) راجع : M. Ventura : La Philosophie de Saadia Gaon. Paris, 1934 J. Vrin.

« إن ابن سينا مموه مسفسط ، كثير الطنطنة ، قليل الفائدة ، وماله من التآليف لا يصلح لشيء ، ويزعم أنه أدرك الفلسفة المشرقية ، ولو أدركها لتضوّع ريحها عليه ... وأكثر كتبه مؤلفة ومستنبطة من كتب أفلاطون . والذي فيها من عنده فشيء لا يصلح ، وكلامه لا يعوّل عليه . و « الشفاء » أجلّ كتبه . وهو كثير التخبط ، مخالف للحكيم . وإن خلافه له لما يشكر عليه ، فانه بيّن ما كتمه الحكيم . وأحسن ما له في الالهيات « التنبيهات والاشارات » ، وما رمزه في «حي بن يقظان» . وما ذكره فيها هو من مفهوم (النواميس) لأفلاطون وكلام الصوفية .

« وأما ابن رشد فمفتون بأرسطو ، ومعظم له ، ويكاد أن يقلده في الحس والمعقولات ، ولو سمع الحكيم يقول : إن القائم قاعد في زمان واحد ، لقال هو به واعتقده . وأكثر تآليفه من كلام آرسطو ، إما يلخصها ، أو يمشي معها في نفسه ، قصير الباع ، قليل المعرفة ، بليد التصور . غير أنه قليل الفضول ، ومنصف ، وعالم بعجزه ، ولا يعوّل عليه في اجتهاده ، لأنه مقلد لأرسطو » . (١)

ينتج من قول ابن سبعين أن فلاسفة الاندلس ، في القرن الثالث عشر ، كانوا شاعرين بما آل اليه أمر الفلسفة العربية في زمان ابن رشد ، وما كان من ابتعادها عن أفلاطون ، ورجوعها شيئاً فشيئاً الى أحضان الحكمة المشائية .

وهذا التطور شبيه بتطور الفلسفة الاوروبية بين القرن الحادي عشر للميلاد والقرن الثالث عشر ، فقد سار « سنت آنسلم « Saint Anselm » في كتبه على نمط القديس أوغستونس ، وكان افلاطونياً في جدله . أما القديس توما

---

١) راجع النصوص التي نشرها المسيو ماسينيون تحت عنوان :

Massignon : Recueil des textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam, Paris Geuthner 1929 P. 128 129

الاكويني « St. Thomas D'Aquin » فقد كان آرسطاطاليسياً ، يمتُّ الى ابن رشد بصلة قوية ، ويلوم ابن سينا على ميله الى أفلاطون ، واتباعه آراءه ، فالفلسفة العربية كانت في زمان الفارابي وابن سينا مفعمة بالروح الأفلاطونية ، وهذا ماسنبينه في محاضراتنا هذه ، لأننا سندرس :

١ . — نظرية الفارابي في الجمع بين رأيي الحكيمين : افلاطون وارسطو .
٢ . — جمهورية أفلاطون والمدينة الفاضلة للفارابي .
٣ . — نظرية الفيض أو صدور الوجود عن الخالق .
٤ . — نظرية النفس عند ابن سينا .
٥ . — رأي ابن سينا في السعادة .

أما المحاضرة الاولى فقد خصصناها لبيان شيء من :

مذهب أفلاطون وانتقاله الى فلاسفة الاسكندرية ، ثم انتقال هذه الفلسفة الأفلاطونية الجديدة إلى اللغة العربية .

لقد انتقلت فلسفة أفلاطون الى اللغة العربية عن ثلاثة طرق :

١ — الطريق الأول هو الطريق المباشر : وذلك بواسطة كتب أفلاطون التي ترجمت إلى اللغة العربية . فقد ترجم العرب كتاب « طيماوس Timée » ، وكتاب « السفسطائي Sophiste » ، وكتاب « النواميس Les lois » وغيرها ، حتى لقد ذكر ابن النديم في الفهرست أن حنين بن إسحاق فسر كتاب « السياسة » لأفلاطون ، وأنه رأى كتاب « المناسبات » من خط يحيى بن عدي ، وكتاب « سطسطس »(١) . وذكر أيضاً كتباً أخرى لأفلاطون ؛ ككتاب « الغورجياس ، Gorgias » ، وكتاب « كريتون Criton » ، وكتاب « فاذن Phédon » ،

١) راجع ابن النديم : الفهرست ص ٣٤٤ قال : « وكتاب سطسطس ترجمه المسودوريوس بخط يحي » .

و « واتوفرون Euthyphron » و « بروتوغراس Protagoras » و « فدر Phèdre)
و (مينون Ménon) ، من غير أن يذكر ترجمتها ، ولكن ذكره لها دليل على اطلاع العرب على بعض ما جاء فيها :

أولاً : — لأن أرسطو يشير إليها في كتبه .

ثانياً : — لأن إسحاق بن حنين نفسه ألف كتاباً في أخبار الحكماء على نمط كتاب « بلوتارك Plutarque » ، ذكر فيه فلسفة أفلاطون . ولولا اطلاع العرب على فلسفة أفلاطون ، لما استطاع الشهرستاني أن يلخص مذهبه في الملل والنحل . أضف إلى ذلك أن قسماً كبيراً من كتب أفلاطون ترجم إلى اللغة السريانية ، ككتاب « الغورجياس » ، وكتاب « فيدون » ، حتى إن أبا علي بن زرعة نقل من هذا الكتاب الأخير شيئاً يسيراً إلى اللغة العربية . (١)

٢ — الطريق الثاني : — هو انتشار آراء أفلاطون بين حملة العلم من السوريين والمصريين ، كيوحنا الدمشقي ، ويحيى النحوي وغيرهما ، فقد ولد يوحنا الدمشقي في دمشق ، وكان أبوه « سرجون الرومي » أميناً من أمناء معاوية وولده يزيد ، وبقي في خدمة الامويين حتى خلافة عبد الملك بن مروان (٢) . وقد ألف يوحنا ابنه كتاباً في « ينابيع المعرفة » ، تجد فيه بعض الآراء المشابهة لآراء علماء الكلام . أما يحيى النحوي فقد كان أسقفاً في إحدى كنائس مصر ، وعاش الى أن فتحت مصر على يدي عمرو بن العاص ، وله من الكتب كتاب الرد على ارسطاطاليس (٣) ، ست مقالات ، أثبت فيه حدوث العالم .

---

١) ابن النديم الفهرست ص ٣٥٣

٢) كارا دوفو ، ابن سينا ، ص — ٥٣ ، المسعودي مروج الذهب .

٣) ابن النديم : ص ٣٠٦ طبع مصر .

٣ـ والطريق الثالث الذي انتقلت منه فلسفة أفلاطون الى اللغة العربية ، هو طريق الفلسفة الاسكندرانية . وهي الفلسفة الافلاطونية الحديثة التي جمعت بين آراء أفلاطون وآرسطو . وأشهر فلاسفتها « فيلون Philon » الاسرائيلي ، المعاصر للمسيح ، ثم « افلوطين Plotin » ، الذي يسميه العرب «الشيخ اليوناني» ثم « فرفوريوس Porphyre » ، وبروكلس .

ولكن ما هي هذه الفلسفة الافلاطونية الحديثة ؟ قلت انها جمعت آراء أرسطو الى آراء أفلاطون ، ولكنها أفلاطونية بالذات ، أرسطاطاليسية بالعرض . ولا يمكننا أن ندرك حقيقة هذه الفلسفة ، ونبين تأثيرها في الفلسفة العربية الا اذا رجعنا الى منبعها ، وألقينا نظرة عامة على فلسفة أفلاطون نفسه . (١)

***

ولد أفلاطون في أثينا سنة ٤٢٧ قبل الميلاد من أسرة أرسطقراطية ، عريقة في المجد والشرف ، فانقضت حياته الاولى في الاضطرابات السياسية والازمات الاجتماعية ، فلما انتهت معارك (البلوبونيز) سنة ٤٠٤ ، وانكسرت أثينا ، وتحطم أسطولها العظيم ، سقطت حكومة كريتياس ، رئيس الطغاة وعم أفلاطون . فاستلم زمام الحكم من بعده جماعة الديمقراطيين الذين قتلوا سقراط . فلما مات سقراط ، اعتزل أفلاطون الحياة العامة ، ثم سافر الى مصر ، ثم الى صقلية ، حيث اجتمع بالطاغية «دنيس السيراقوزي» ، ثم عاد الى أثينا وأسس الاكاديميا ، بالقرب من قرية « كولون» ، وهناك ألقى دروسه ، والف كتبه

(I) A. Fouillée : La philosephie de Platon.
Piat : Platon. Paris 1907
Dlès : Platon. Paris 1930
L. Robfn : Sur la doctrine de la reminiscence. Revue des Etudes Grecques XXXII 1919, P. 451
L, Robin, Théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote. Paris, 1908.

ثم مات عن عمر ينـــاهز الثمانين ، محاطاً بتلاميذه الذين كانوا يحبونه ، كما كان هو نفسه يحب أستاذه سقراط .

إن هذه النظرة السريعة التي ألقيناها على حياة افلاطون ، توضح لنا الاضطراب الذي نجده في بعض نواحي فلسفته ، وتعلل لنا تشاؤمه السياسي الذي ينطوي عليه كتاب الغورجياس، وكتاب الجمهورية . فقد كان أفلاطون يكره ديموقراطية (بريكلس) ، كما كان يكره استبداد « كيرتياس » ويرغب في حياة اجتماعية مؤسسة على العدل والحكمة . ولعله لم يحب سقراط ، ولم يتبع آثاره ، إلا لأن سقراط كان عادلاً وحكيماً . وربما كانت صفات أفلاطون الطبيعية ، وشرائط حياته الاجتماعية ، أقرب الى ان تجعل منه رجلاً سياسياً ؛ أو رئيساً حربياً ، لانه كان شريف النسب ، قوي البنية ، حتى لقد حاز في الجندية عـــدة امتيازات ، وحصل في الالعاب الرياضية على جوائز كثيرة ، الا ان مصادفته لسقراط بدلت حياته كلها، فافتتن بتعاليم الحكيم وعمق نظره ، وسحر جدله ، فأقبل عليـــه بفكره وقلبه ، حتى قال عن نفسه : « اشكر الله لانه خلقني يونانياً لا بربرياً ، حراً لا عبداً ، ورجلاً لا امرأة ، واشكره ايضاً لانني ولدت في عهد سقراط » . لم يحب افلاطون أستاذه الا لانه وجد في تعاليمه واسطة يمكنه بها ان يرجع النظام الى حياة بلاده المضطربة . ولما كان سقراط يؤمن باله واحد ، ويعتقد ان هناك حيـــاة ثانية ، فقد مال أفلاطون نفسه الى هذا الاعتقاد ، لأنه وجد فيه شفاءً من القلق ، ونجاة من الشك ، وصيانة من الظلم ، ووروحاً تعيد الى الشبان الآثينيين ماأفقدهم إياه الشك من قوة الايمان ، وأمان الفضيلة . ان فلسفة افلاطون مفعمة بهذه الفكرة . وسواء أنظرنا الى مذهبه من الوجهة

الانسانية ام من الوجهة الكونية فاننا نكشف في كل مكان منه عن صورة الخير التي يريد افلاطون ان يجعلها مبدأ كل نظام واتساق ونسبة . فالكون في نظره كتاب هندسة ، والصانع مهندس ، ومن لم يكن مهندساً فلا يحق له أن يدخل هيكل الفلسفة .

ولكن كيف يتوصل الانسان الى ادراك هذا النظام ؟ هل يستند علمه به الى الاحساس ، ام هل هو قبلي ، سابق للتجربة ، متقدم على المحسوسات؟ إذا رجع الانسان الى نفسه وجد فيها سائر مبادىء المعرفة ، والمرء لا يطلع على الحقيقة إلا بتأمل ذاته . فيبدع هذا التأمل اشياء تعاني النفس من أجلها آلاماً تشبه آلام الولادة . ان العبد الذي امتحنه سقراط وجد بالتأمل ان المربع المرسوم على قطر مربع آخر يعادل ضعف ذلك المربع ، فالاطلاع على الحقائق إنما يكون بالتأمل والحدس ، اي بالتذكر . والعلم لا يكون بالاحساس ، لأن الاحساس متغير متبدل ، وكل ما هو في حركة دائمة وتبدل مستمر ، لا سبيل فيه إلى العلم . إن أفلاطون يعتقد « كهرقليت » ان الحركة ناموس الحوادث ، وان التبدل قانون الاحساس ، وأن كل شيء من هذا العالم المحسوس يتبدل ويتغير . الميلاد موت ، والشروق غروب ، ومن الصعب على النفس ان تعلم شيئاً اذا كانت الحوادث لا تبقى على حال ثابتة . لقد استنتج هرقليت من تغير الحوادث المحسوسة عدم إمكان العلم ، إلا أن أفلاطون لم يجعل العلم قائماً على المحسوسات ، بل جعله مستنداً الى المعقولات . إن إيمانه بالعلم لا يقل قوة عن ريب هرقليت فيه ، لأن العلم ليس مبنياً على الاحساس وحده بل هو ناشيء عن التأمل والتذكر . نعم! ان الاحساس يوقظ النفس من نومها ، ولكن هناك معقولات كالوجود ، والمشابهة ، والتباين ،

والهوية ، والتغير ، والجمال ، والقبح ، والخير ، والشر ، لا تدركها النفس عن طريق الحواس ، بل تدركهـــا عن طريق المقايســـة بين الحاضر والماضي والمستقبل . ولكن كيف يتم للنفس هـــذا التذكر ، وهذا الحدس ، وهي سجينة في قفص الزمان والمكان ؟ إن النفس لا تطلع على المعرفة بواسطة الاحساس ، بل تتذكر علمها الابدي الذي كان لها قبل ان تتصل بالجسد . لقد كانت النفس في السماء تسير مع الآلهـة وراء مركبة جوبيتر . إن العالم العقلي هو وطنها الحقيقي ، انها لسبب ما أعرضت عن تأمل المعقولات ، فأضاعت أجنحتها ، وهبطت الى الارض ، وجاورت خراب الجسد ، ونسيت ما كانت تعلمه من حقائق الاشياء ، يوم كانت في السماء ؛ فالعلم هو تذكر النفس لما نسيته من الحقائق ، او هو صعود من العالم المحسوس الى العالم المعقول . ولا يستطيع المرء أن يرتقي من الحوادث الى عللها ، أو من الاحساس الى الصورة ، الا اذا كان مؤيد النفس بشدة الصفاء . ان ادراك الحقائق الخالدة ليس بالأمر السهل ، لان الناس تعودوا في كهف الحيـــاة أن يدركوا الظلال ، ويعرضوا عن أسبابها الحقيقية . قال أفلاطون :

« تصور طائفـــة من الناس تعيش في كهف سفلي مستطيل يدخله النور من باب في طوله ، وقد سجن فيه اولئك الأقوام منذ نعومة أظفارهم ، والسلاسل في أعناقهم وأرجلهم ، فاضطرتهم الى الجمود والنظر إلى الأمام فقط ، لحيلولة الاغلال دون التفاتهم ؛ ثم تصور أن وراءهم ناراً ملتهبة ، في موضع أعلى من موقعهم ، وأن بينهم وبينها جداراً منخفضاً كسياج المشعوذين الذين ينصبونه لمشاهديهم ؛ وتصور أناساً يمشون وراء ذلك الجدار ، حاملين تماثيل بشرية ، وحيوانية ، مصنوعة من حجارة ، وأخشاب ضخمة ، مع كل انواع الأواني ، مرفوعة فوق

الجدار ؛ وافرض أن بعض اولئك المارة يتكلم ، وبعضهم صامت . إن هؤلاء السجناء لا يرون شيئاً سوى الظلال التي احدثها اللهيب وراءهم ، لأنهم مقيدون لا يلتفتون ؛ ثم إنهم يحسبون هـــذه الظلال حقائق ، ويظنون أنها تتكلم ؛ ولنفرض أن أحدهم حُلت أغلاله ، فتمكن من الالتفات إلى الوراء . إن عينيه تتألمان من النور ، ويتحير في أمره ، ويحسب الاشباح ، التي كان يراها فيما مضى ، حقائق أكثر من الحقائق التي يراها الآن ، ثم أنه يأتلف أشيـــاء العالم الأعلى ، ويرى اليقينيات ، ويتمكن أخيراً من رؤية الشمس ذاتها . » (١)

إن السجين في هذا الكهف هو الإنسان ، ومعرفته بالظلال هي المعرفة الحسية ؛ أما المعرفة اليقينية فهي المعرفة بالمُثُل ، والشمس هي صورة الخير ، لأنهـــا مبدأ جميع المثل ، وأصلها .

ولكن ما هي المثل ؟

المثل عند أفلاطون هي الحقائق الخالدة ، والصور المجردة ، في عالم الاله . وهي لا تدثر ، ولا تفسد (٢) ، ولكنها أزلية أبدية . والذي يفسد ويدثر إنما هو هذا الكائن المحسوس . فيوجد إذن ، بالنسبة إلى أفلاطون ، فوق هـــذا العالم المحسوس عالم آخر هو عالم الصور المجردة . إن الانسانية مثلاً هي إحدى هـذه الصور ، وهي خالدة لا تتبدل ولا تتغير . أما الانسان ، الذي نراه ونشير اليه ، فهو في كل يوم على حال .

---

١) افلاطون ـ الجمهورية ، ٧ ، ٥١٥ ، ترجمة حنا خباز ، ص ، ١٨٤ ، مصر ١٨٢٩

٢) الفارابي ، كتاب الجمع بين رايي الحكيمين ، ص ٢٦ ، مصر ١٩٠٧

٣) A. Fouillée : La philosophie de Platon t, 1 Ch. II p. 13

٤) Ibid, ch, III, p. 47

ان المُثُل هي مبدأ المعرفة ومبدأ الوجود معاً

المثل هي مبدأ المعرفة ومصدر إشراقهـا ، لأن العلم كما بينا لا يقوم على الاحساس ، بل على التأمل، والكشف،والتذكر ، فيرتقي الفكر من الرأي إلى العلم ، لا عن طريق الاستقراء والاستنتاج ، بل عن طريق الحدس .

والمثل هي مبدأ الوجود ، لانه لا حقيقة للأشياء المحسوسة إلا بما تشتمل عليه ماهياتها من الصور التي تصل بينها وبين عالم المثال . إن فيدون Phédon مثلاً أجمل من سقراط ، لا لأنه متصف بالجمال المطلق ، بل لأن فيه جمالا نسبياً يدل على أن نصيبه من معقول الجمال، وحقيقته الخالدة ، أكثر من نصيب سقراط . إن صورة الجمال المطلق ليست جمال أفلاطون النسبي ، بل هي فوق كل جمال جزئي . هي حقيقة الجمال الخالدة التي لاتتبدل ، ولا تتغير ، هي معقول الجمال المفارق للأشياء المحسوسة . إن الحقيقة ليست في الحوادث والمادة ، بل في الصورة ، لأن المادة مقر العدم ، ولا يمكن تثبيت العدم إلا بما يشرق عليه من الصور ، كأن حقائق الأشياء منسوجة من الصور التي تشرق عليها من عالم المثال . فالصور الحسية في نظر أفلاطون تتولد من المثل المفارقة ، وهي غير المعاني التي تجردها النفس من الأشياء المحسوسة . إن المثل هي مبادىء الكليات العقلية ، لا بل هي نهاية كمالها . الكليات العقلية تكون في الذهن ، أما المثل فموجودة خارج الذهن ؛ وهي لا تنقسم بالرغم من صدور الصور المختلفة عنها . إن فضاء المعقولات هو فوق فضاء الفكر ، والمثال الخالد لكل شيء هو خيره الخاص به ، وفوق هذه المثل مثال أعلى، هو مبدأ المثل كلها وغايتها التي توحد بينها وتنظمها ، وهذا المثال هو الخير الأعلى أو الإله .

لقد انتقد آرسطو رأي أفلاطون في المثل ، واتبعه في انتقاده أكثر فلاسفة العرب . ولكن ابن سينا ، كما سترى، أخذ بجانب من هـــذه النظرية ، فجمع المثل كلها في العقل الفعال ، وسمي مبدأ العقول كلها بواهب الصور ، وواجب الوجود .

وبالرغم من هـــذه الانتقادات ، فاننا لانجد نظرية المثل خالية من الجمال والروعة حتى إنك تستطيع أن تقول إنها تحتوي على فلسفة أفلاطون كلها : من نظرية المعرفة، الى حقيقة الكون، والاله .

إن أفلاطون يسمي الاله بالخير الأعلى ، وهو المثال الكامل ، والمعقول المطلق، الذي يوحد بين المثل كلها، وينظمها . قال أفلاطون (١) :

« إن صورة الخير هي الحد الأقصى لكمال العالم العقلي . اننا لا ندركها إلا بالعناء الطويل ، ولكن متى أدركناها ، علمنا أنها العلة الأولى لكل ما هو جميل وحسن ، ففي العالم المنظور تحدث النور والشمس ، وفي العالم العقلي تولد الحقيقة والعقل » .

وقال أيضاً (٢) : « إن جميع المعقولات تستمد من الخير الأعلى وجودها وماهيتها . إن الخير الأعلى هو أساس العلم والحقيقة ، ومع أن كلا من المعرفة والحقيقة جميل جداً ، فمن الصواب أن نقول : إن صورة الخير الأعلى هي شيء يمتاز عنها ، ويفوقها جمالاً » .

ما هي صفات الخير الاعلى ؟

إن الخير الأعلى واحـــد لا يتعدد ، لأنه لو تعدد لما كان خيراً أعلى . ثم إنه بسيط ، ومعنى ذلك أن ذاته تحتوي على جميع الصفات، لا على صفة واحدة.

---

١) الجمهورية : ٧ ، ٥١٧ .
٢) الجمهورية : ٧ ، ٥٠٨ .

ثم إنه كامل، لا يتغير . وهو قديم، أزليّ، مفارق للزمان، لأن الزمان صورة من صور الوجود الفاني .

والخير الأعلى ليس معقولاً فحسب ، وإنما هو معشوق أيضاً . إننا بالحب ندرك الجمال ، كما ندرك بالعلم أنوار الحقيقة . قال أفلاطون في كتاب المائدة (١) : « إن الذي يجعل للحياة قيمة في عيني هو تأمل الجمال الأبديّ . ما أحسن مصير الانسان، الذي يستطيع أن يتأمل الجمال الالهي في بساطته، وصفاته، مجرداً عن الألوان الزائلة » .

إن هذا الجمال الالهي هو الخير المطلق ، وهو رمز الحيـاة والحركة . قال أفلاطون (٢) : « ماذا؟ أتريدون أن تقنعوني ان الحركة، والحياة، والنفس، والعقل ليست في الحقيقـة من صفات الوجود المطلق؟ أتريدون أن يقولوا إن هـــذا الموجود لا يفكر، وإنه ساكن ، لا حياة، ولا حركة فيـه ، وأنه لا نصيب له من سمو العقل وقداسته » . ؟ فالاله إذن ليس ذاتاً مجردة عن سائر الصفات ، بل هو حركة، وحياة ، ونفس، وعقل . ولكن هذه الصفات لاتحدث كثرة في ذاته ، لانه وحدة في كثرة . وهـذه الصفات تجعل إله أفلاطون مختلفاً عن إله آرسطو ، لان إله آرسطو عقل لا يعقل إلا نفسه ، ويحرك العالم من غير أن يتحرك معه ، كأنه نقطة مجردة، لا حيـــاة فيها، ولا عاطفة . أما إله إبن سينا فهو عقل، وعاقل، ومعقول، عشق، وعاشق، ومعشوق، وخير محض ، فهو بهذا المعنى أقرب إلى إله أفلاطون من إله آرسطو .

ثم إن إله أفلاطون هو الصانع الذي أبدع نظام هذا الكون . فقد كانت المادة تتحرك حركة مشوهة ، مضطربة ، على غير نظام ، فنظمها الصانع ورتبها ،

1) Banquet , 210 Sqq
2) Sophiste : E 249

وأبدع العالم، من لا نظام إلى نظام . وذلك الابداع غير زماني ؛ فالعالم إذن حادث ، بمعنى ان الصانع رتبه، ونظمه، والمادة قديمة، إلا أنها مجردة عن كل حقيقة جوهرية ، لا بل هي كما قيل مقر الامكان والعدم . وسنرى عند البحث في نظرية الفيض (Emanation) كيف ان الفارابي وابن سينا يعللان صدور الموجودات عن الخالق، صدوراً ابداعياً، شبيهاً بالفيض الذي تكلم عنه فلاسفة الاسكندرية ، واقتفوا به أثر أفلاطون .

ثم ان هذا المبدأ الأول عناية بالعالم ، فهو قد صنعه على مثاله ، مفعماً بالخير . وإذا قيل إن في العالم شراً ، قال افلاطون ، كما قال ابن سينا من بعده (١) : إن هذا الشر نسبي"، وانه لاوجود للشر المطلق ، وانه ليس في الامكان أبدع مما كان . وان على العاقل أن ينظر إلى الكل لا الى الجزء ، فاذا نظر الى مجموع الاشياء وجد الخير فيها غالباً على الشر ، لان الخير مقتضى بالذات ، أما الشر فمقصود بالعرض (ابن سينا) . وهو عرض زائل، لا يلحق الا الوجود الجزئي .

أضف الى ذلك ان افلاطون يقول بخلود النفس ، ويعتقد ان النفوس الكريمة ستنال على عملها ثواباً، وأن النفوس الخسيسة ستهبط بعد الموت الى عالم الظلمات . ولذلك قال في كتاب الجمهورية (٢) : « اذا أصاب العادل مرض، او فقر، او اي مصاب أليم ، كانت عاقبة ذلك خيراً له ؛ إما في هذه الحياة، او في الحياة الثانية، لأن الآلهة لا تنسى من جاهد جهاداً حسناً في اعتناق البر والفضيلة ؛ والتمثل بالله، على قدر ما اتيح للانسان بلوغه » .

---

١) ابن سينا ، نجاة ، ص ٤٦٦ طبعه مصر ١٣٣١

٢) République X. 613

وقال ايضاً في كتاب الغورجياس : « إن (رادامانت) يحاكم النفوس في الحيـــاة الثانية ، فيرسل نفوس الأشرار إلى (التاتار) أي الى اعمـــاق الجحيم، ويرسل أرواح الفلاسفة إلى الجزر السعيدة (١) . فهناك إذن حياة ثانية، وبقاء فردي، مخالف للخلود الذي تكلم عنه آرسطو ، لأن الخلود عند « فيلسوف إسطاجيرا » ليس فردياً، بل هو كلي . ومن دقق في نظرية ابن سينـا في خلود النفس أدرك أن ابن سينا مخالف فيها للمعلم الاول ، متفق مع أفلاطون. وسنبين ذلك عند البحث في نظرية النفس عند ابن سينا .

والخلاصة أن آراء افلاطون قريبة جداً من الشرائع السماوية ، لذلك سار على مذهبه « القديس اغوستنوس St. Augustin » ، وغيره من فلاسفة المسيحية . والفكرة الدينية عنده قوام الاخلاق ، وأساس التنظيم الاجتماعي الذي تخيله . ولولا هـــذه الفكرة الدينية لما كان للحياة نظام ، ولا كان للعقاب ، والثواب معنى . إن الفكرة الدينية هي أساس النظام في المدينة السعيدة ، وهي الهدف الاسمى الذي يرمي اليه أفلاطون في كتاب الجمهورية . لذلك تجده يقول للشبان : إن الامة لا تكون قوية إلا إذا آمنت بإله يعزي القلوب الجريحة، ويشجع العزائم الخائرة، وإن تقسيم الدولة بين الفلاسفة ، والمحاربين ، والعمال امر مقدر من الله . ثم يذكر لهم الاسطورة الملوكية ويخاطبهم قائلاً :

« كلكم إخوان في الوطنيـــة ، ولكن الاله الذي جبلكم وضع في طينة بعضكم ذهباً ، يمكنهم من أن يكونوا حكاماً . . ووضع في جبلة المحاربين فضة، وفي جبلة العمال، والزراع ، وضع نحاساً، وحديداً . ولما كنتم متسلسلين بعضكم من بعض ، فالاولاد يمثلون والديهم . على انه قد يلد الذهب فضة والفضة ذهباً .

1) Gorgias P. 93 sqq .

فاذا ولد الحاكم ولداً ممزوجاً معدنه بنحاس أو حديد ، فلا يشفق والدوه عليه ، بل يولونه المقام الذي يتفق مع جبلته ، فيكون زارعاً، أو عاملًا . واذا ولد العمال أولاداً ، ثبت بعد الاختبار أن فيهم ذهباً أو فضة، وجب رفعهم إلى منصة الحكم » . (١)

وهكذا يقنع الاولاد بقسمة الله ، ويستسلمون لقضائه ، ويخضعون للروح الدينية ، التي يريد أن يملأ أفلاطون نفوسهم بها . ولذلك قال بعضهم : إن الافلاك التي يخيطها أفلاطون ، هي أفلاك روحانية (٢) . وقال (نومينيوس) أحد تلاميذ فيثاغورس : إن أفلاطون أشبه بموسى ، إلا أنه يتكلم بلغة اليونان . ولذلك أيضاً زعم (فيلون) (٣) انه يمكن التوحيد بين موسى، وأفلاطون ، وزينون .

لقد جمع فيلون الحكمة اليونانية الى الديانة الاسرائيلية ، واستند الى مبادىء أفلاطون، في نظرية « الكلمة » ، التي بنى عليها مذهبه في إبداع العالم (٤) . وذلك أن أفلاطون زعم في كتاب السفسطائي ان الاله حياة، ونفس، وحكمة. ثم قال في كتاب الجمهورية : ان صورة الخير الأعلى هي علة سائر المثل ، فهي اذن ينبوع الحياة، والحكمة ، ومبدأ النفس ، فلا يجوز ان نقول : ان الله عقل وحكمة وحياة، بل يجب ان نقول انه ينبوع الحياة والعقل . والعقل يفيض اذن عنه ، ويتصل به ، وهو حد متوسط بينه وبين سائر الموجودات . وهذا شبيه بما فعله (فيلون) ، اذ جعل الكلمة متوسطة بين الاله والعالم . فالاله هو سبب

---

1) République III 415

٢) اخوان الصفاء ، ص ٨٦ ، جزء ٤

٣) ٣٥ – قبل الميلاد

٤) Venturi : La philosophie de Saadia Gaon, p. 51

الكلمة ، والكلمة هي علة الروح ، والروح تحرك العالم بأسره ، وتدخل اليه حكمة الخالق .

ولقد أخذ (أفلوطين) وغيره من فلاسفة الاسكندرية بهذه النظرية التي استنبطها (فيلون) وقالوا بالأقانيم الثلاثة ، حتى لقد مزجوا فلسفة آرسطو بفلسفة أفلاطون ، في زمان كان الفكر البشري فيه أميل الى السحر والتصوف ، منه الى البحث العقلي المجرد . لقد فرق أفلاطون بين الخير الاعلى ، والعقل والنفس ، أما آرسطو فقد جعل الاله عقلاً محضاً . ولكن الرواقيين قالوا ان الله هو روح العالم ، فمزج (أفلوطين) هذه المبادىء المختلفة ، وقال ان الواحد هو مبدأ كل شيء ، وإنه الأقنوم الأول . ثم ان العقل هو الأقنوم الثاني ، وهو دون الواحد في الكمال ، ثم يتلوه أقنوم ثالث وهو النفس . والواحد هو الخير المحض ، الذي يفيض عنه الوجود فيضاً ضرورياً ، من غير أن ينقص هذا الفيض منه شيئاً ، والوجود يفيض عنه لجوده ، لا لشيء آخر غيره ، كما تفيض الحرارة عن النار ، والبرد عن الثلج ، والنور عن الشمس . وكما أن كل شيء يصدر عن الواحد ، فكذلك كل شيء يعود اليه . الكثرة تنتج عن الوحدة ، ولكنها تعود الى الوحدة وتجتمع فيها ، كما تعود النفس أيضاً الى خالقها ، وتتصل به عن طريق الرياضة ، والتأمل ، والاستغراق ، والغيبة عن الوجود (١) .

ان نظريات (أفلوطين) هذه مستنبطة من كتابي السفسطائي والبارمنيد لأفلاطون ، غير أن هذه الآراء الاسكندرانية مفعمة بروح التصوف الشرقي ، لأن (أفلوطين) قد جاء الى الشرق ، ورافق الحملة التي أرسلها الامبراطور

---

١) راجع : Bréhier : Histoire de la philosophie, t-I, p. 453, Paris

(غورديان) الى بلاد فارس، فتأثر بتعاليم زرادشت ، وضمها الى آراء أفلاطون وآرسطو ، ثم نشر كتاب « الانياد Ennéades » على يد تلميذه (فرفوريوس Porphyre) السوري ، الذي ولد في مدينة صور ، وانتقل قسم كبير من هذه الآراء الى الفلسفة العربية ، لأن (ابن نعيمة) قد ترجم قسماً من كتاب الانياد الى اللغة العربية ، فصححه الكندي ، وسمي « اثلوجيا » ، ونسب الى آرسطو خطأ ، كما نسب اليه كتاب « بروقلوس » في اللاهوت . لقد جـاء في كتاب الاثولوجيا هـذا ان الواحد علة العلل ، ومبدأ كل شيء ، وأن كل ما في الافق الادنى من هذا العالم يصدر عن الافق الاعلى ، وان كل العقول التي في الافق الأعلى تصدر عن الواحد . فالموجود الاول يصدر عن الواحد، واذا فكر في الواحد صار عقلاً . ثم صار مبدعاً ، فيتولد عنه صورة ونفس . فالنفس اذن وسط بين العقول المجردة والمحسوسات المشخصة . وهي تتطلع الى الافق الاعلى لتشرق المعقولات عليهـا ، وللموجودات في عالم المثال صور خالدة لاتدثر . والنفس تصل عالم الحس بعالم المثال ، وهي أجمل من الموجود الحسي ، لأنهـا أقرب منـه الى العقول المجردة ، وهي أقل جمالاً من العقول، لأنهـا أقرب منهـا إلى المـادة ؛ الا أن جمال صورة النفس أزلي ، وهو يفيض على الطبيعة . اذن فجمال النفس هو في تعشقها للأفق الأعلى ، وقبحها هو في اتصالهـا بالمحسوس ، ومهما اختلفت مراتب الموجودات ، فان الحب يجمعها ، لأن الحب هو الجمال الأبدي ، والخير المحض .

ان هـذه الآراء كما ترى أفلاطونيـة ، ولا غرو فان صاحبهـا الحقيقي هو أفلوطين زعيم الأفلاطونية الجديدة ، الا أنها نسبت الى آرسطو ، وبنى عليها الفارابي ـ كما سترى في المحاضرة الآتيـة ـ نظريته في الجمع بين رأيي الحكيمين

(أفلاطون وآرسطو) . وانتشرت هـــذه الآراء في اللغة العربية عن طريق الفلسفة الاسكندرانية ، كما انتشرت آراء أفلاطون بواسطة كتبه التي ترجمت فيما ترجم من الكتب اليونانية ، وامتزجت على هذه الصورة آراء آرسطو بآراء أفلاطون ، وانضمت اليها آثار الفلسفة الفارسية والهندية، وآثار العقائد الدينية وتكوّن من ذلك كلـه مزيج مختلف الصور ،مركب العنـاصر ، لا تخلو بعض نواحيه من التناقض، الا أنه بناء جميل، يدل على جهود جبارة، ونفوس تواقة الى الخلود ، وايمان برسالة الانسان ، وثقة بسعة نطـاق العقل . ولعل ما نجده عند (اخوان الصفاء) ، و (ابن سينا) من العناصر الاشراقيـة متولد من هذه التأثيرات المختلفـة التي جعلت ابن سينا يبني بناء أفلاطونياً بحجارة مشائيـة . ويمكننا أن نقول فيه ماقاله المسيو (شوفاليه) في القديس (توما الاكويني) (St. Thomas D'Aquin) : (١)

« إن الذرات نفسها يمكن أن تدخل في تركيب جريانين مختلفين تماماً لأن الجريان ليس تابعاً لها ، بل هو تابع لانحدار المجرى وهبوطه . ان اكثر آراء القديس توما تشابه آراء آرسطو مشابهة تامـــة ، لأنه استقى آراءه من ينابيع الحكمة المشائية . ولكن استخدامه له مختلف ، ومعناها عنده مباين ، لأن الغـاية التي يرمي اليها مخالفة لغاية آرسطو . إن هنالك نهرين يجريان في انحدارين متباينين : فالذي ينظر الى المبـــادىء يجد آرسطو والقديس توما الاكويني متفقين ، ولكن الذي ينظر الى الغايات يجـد بينهما اختلافاً شديداً ليس له شبيه » .

فابن سينا بهـذا المعنى أشبه بالقديس توما الاكويني ، لأن مبادىء آرسطو

1) Chevalier : Trois conférences d'Oxford, Paris 1928, p. 9 Cité par Ventura, op. Cit

التي استند اليها لم تمنعه، كما يقول هو نفسه، من مفارقة المشائين، « الظانين ان الله لم يهد الا اياهم ولم ينل رحمتــــه سواهم » (١) . نعم ان فلاسفة العرب ، تمسكوا بمبادىء آرسطو ، ولكن الغاية التي اتبعوها تختلف عن غايات الفلسفة اليونانية ومقاصدها . قد ينبع نهران من جبل واحـد ، ولكنهما قد يجريان في جهتين مختلفتين ، حتى اذا وصل كل منهما الى مصبه ، صعب عليك أن ترجع ماءه الى أصله . ان معرفة الغايات في تاريخ الأفكار والمذاهب أكثر خطورة من معرفة الوسائل المؤدية اليهـــا . لأن مؤرخ الفلسفة أقرب الى المهندس ، الذي يدرس قوة جريان المـاء واتجاهه، منه الى الكيماوي، الذي يدرس أنواع العناصر وتركيبها . ونرجو أن نوفق في المحاضرات الآتية الى بيان بعض الأسباب التي جعلت فلاسفة العرب يخالفون آرسطو ، ويتفقون مع أفلاطون في بعض آرائه ومقاصده .

دمشق في ١٤ كانون الثاني ١٩٣٥

---

١) منطق المشرقين، ص ٣ — ٤

الفارابي

والجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون وآرسطو

قلنا في المحاضرة السابقة ان العرب ترجموا بعض كتب أفلاطون ، كما ترجموا كتب آرسطو ، وجالينوس ، وفرفوريوس ؛ وانهم نقلوا عن اللغة اليونانية ، كما نقلوا عن اللغات السريانية ، والفارسية ، والهندية ، وغيرها . وقلنا أيضاً ان هذه التأثيرات المختلفة قد انضمت الى تأثير العقائد الدينية ، فتكوّن منها خليط مختلف الصور ، كثير العناصر ، نادر المثال ، من حيث تركيبه ، وسرعة نموه . وكانت بلاد الشرق الأدنى الى ذلك العهد مسرحاً لكثير من الحركات الفكرية والدينية ، كفرق النساطرة ، واليعاقبة ، والمانوية ، والصابئة ، وكان علماء مدرسة انطاكية قد اخذوا يشرحون كتب اليونانيين ، وينقلونها الى اللغة السريانية ، فلما ترجم العرب كتب اليونانيين ، وجدوا في اللغة السريانية ثروة من العلم والفلسفة ، فنسجوا على منوالها ؛ ولم يمض على ترجمة هذه العلوم الى اللغة العربية الا القليل ، حتى أخذ العرب يشرحون ما خفي من معانيها ، ويحلون ما تعذر من مسائلها ، ويجيبون عنه ، ويضيفون اليه ما يجعله متسقاً ، منسجماً ، متفقاً وعقائدهم الدينية ، وحاجاتهم الاجتماعية .

ينقسم تاريخ الفلسفة العربية في نظرنا الى قسمين :

١ . — دور النقل والتحضير .

٢ . — دور الابداع والانتاج .

أما دور النقل والتحضير فقد ابتدأ في زمان بني أمية، واتسع نطاقه في عهد المنصور. ثم أسس المأمون دار الحكمة ، وجعل حنين بن أسحاق رئيساً لهـا فاشتهر بين المترجمين ، كما نبغ ابنه اسحاق ، وكما نبغ فيهم أيضاً ثابت بن قرّة ، وأبو البشر متى بن يونس ، ويحيى بن عدي ، وأبو علي بن زُرْعة ، وابن المقفع وغيرهم . ان هذا الدور واسع النطاق ، مفعم بالحياة ، يجد الفيلسوف فيه من الصفات الفكرية ما يمكن أن يتخذ مثلاً أعلى لكل حركة علمية ، ونهضة فكرية.

وأما دور الانتاج الحقيقي فقد دام من القرن التاسع للميلاد ، حتى القرن الرابع عشر : من أبي يعقوب الكندي الى ابن خلدون . الا ان نزعة التفكير الفلسفي قد ظهرت في اللغة العربية قبل القرن التاسع ، بدافع العقائد الدينية ، والبحث في مسألتي «العدل» ، و « الصفات » . ان واصل بن عطاء وأبا الهُذيْل العلاّف ، والنّظّام ، والجاحظ ، لا يقلون ابداعـاً من الوجهة الفلسفية عن كثير من المفكرين الذين اتبعوا اليونانيين ، وجعلوا الفلسفة بضاعة لهم ، لا ينازعهم فيها أحد وأبو الهذيل العلاف فيلسوف بالمعنى الواسع ، كالكندي والفارابي ، حتى انك لتجد في آرائه بعض النزعات الأفلاطونية ، لأنه طالع كتب الفلاسفة، ووافقهم في بعض المسائل (١) . فمما قاله أبو الهذيل : « ان

---

١) الشهرستاني : الملل والنحل ، ص ١٤

الباري تعالى عالم بعلم ، وعلمه ذاته ؛ قادر بقدرة ، وقدرته ذاته ؛ حي بحياة ، وحياته ذاته » ، أي أن ذات الباري تعالى علم ، وقدرة ، وحياة ؛ فاقتبس ذلك من الفلاسفة الذين اعتقدوا أن ذات الاله واحدة ، لا كثرة فيها بوجه من الوجوه . ومعنى ذلك أن العلم ، والقدرة ، والحياة ، صفات لاتختلف عن الذات ، فكأن هنالك — كما قال الشهرستاني — ثلاثة أقانيم (١) . وهذا شبيه بقول أفلاطون : ان الخير الأعلى عقل ، وحياة ، ونفس ، لان العلم انما يكون بالعقل ، والقدرة انما تكون بالنفس . وهو شبيه أيضاً بما قاله فلاسفة الاسكندرية عن المبادىء ، انها ثلاثة : الواحد ، والعقل ، والنفس . ومن آراء أبي الهذيل الشبيهة بآراء أفلاطون قوله : ان لحركات العالم ابتداء . فحدوث العالم اذن هو حدوث ابداع ، فكأن هناك مادة أزلية ، وكأن الابداع هو تحريك المادة وتنظيمها . ثم ان هذه الحركات تتناهى ، ويعود كل شيء الى السكون الدائم . ومعنى السكون الدائم عنده هو خضوع الاشياء كلها لنظام ثابت ، وبقاؤها على حال واحدة لاتتغير ، كسكون أهل الخلدين ؛ ولذلك كان أبو الهذيل قدرياً في الدنيا ، جبرياً في الآخرة .

قلت ان أباالهذيل فيلسوف ، كالكندي ، والفارابي ، وابن سينا ، الا أن تأثير الفلسفة اليونانية فيه ، أقل من تأثير الاغراض الدينية . نعم انه طالع كتب الفلاسفة ، ولكنه لم يطالعها الا للرد على خصومه ؛ فاذا أردنا أن نبين صلة الفلسفة العربية بفلسفة أفلاطون ، وجب علينا ان نبين تأثيرها أولاً في الفلاسفة الذين سلكوا طريق اليونانيين ، كالكندي ، والفارابي ، وابن سينا ، لأن تأثيرها في علماء الكلام لم يكن كتأثيرها في الفلاسفة .

١) الملل والنحل ، ص ٢٦

عاش الكندي في القرن التاسع للميلاد (١) ، وليس بين وفاته ووفاة ابي الهذيل (٨٤٠) الا ثلاثون عاماً تقريباً . وقد سمي فيلسوف العرب، لأنه من أصل عربي ، ولأنه مؤسس فرقة الفلاسفة . وقد كان الكندي فاضل دهره، وواحد عصره، في معرفة العلوم القديمة وله كتب في (٢) المنطق، والجدل والفلسفة، والهندسة، والحساب، والموسيقى، والنجوم، والفلك، والطب، والنفس والسياسة، حتى لقد جمعها (فلوجل Flugel)، ورتبها، وبين أن عددها « ٢٦٥ » كتاباً ، الا ان اكثر هذه الكتب قد فقد (٣) .

ان ضياع هذه الكتب يجعل بحثنا عن أثر افلاطون في فلسفة الكندي غير ممكن ، فسنقتصر اذن على تحليل آراء الفارابي الدالة على هذا الأثر ، ونحن نذكر من هذه الآراء رأيه في «الجمع بين الحكيمين أفلاطون وآرسطو» ، ونظريته في « آراء أهل المدينة الفاضلة » .

ولا بد قبل البحث في كل من هاتين المسألتين من القاء نظرة سريعة على شخصية الفارابي ، لان معرفة الشخص قد تعين على فهم فلسفته .

ولد الفارابي في مدينة (فاراب) احدى مدن الترك ، ثم دخل العراق واستوطن بغداد ، وقرأ العلم على (يوحنا بن حيلان) ، ثم ترك بغداد والتحق

---

١) توفي الكندي سنة ٨٧٢ ميلادية

٢) ابن النديم : الفهرست ، ص ٣٥٧

٣) وليس بين ايدينا الآن الا الكتاب الذي طبعه الدكتور (البينوناجي) باللغة اللاتينية وهو مجموع يحتوي على ثلاث رسائل للكندي مترجمة الى اللغة اللاتينية اثنتان منها تبحثان في العقل والماهيات الخمس . ومن كتب الكندي المفقودة رسالة في ما للنفس ذكره وهي في عالم العقل قبل كونها في عالم الحس ، ورسالة في فضيلة سقراط، ورسالة في محاورة جرت بين سقراط وارشيجانس، ورسالة في خبر موت سقراط ، ورسالة في ما جرى بين سقراط والحرانيين تدل عناوينها على اهتمامه ببعض المسائل التي اهتم بها افلاطون .

بسيف الدولة ، ثم صحبه الى دمشق ، فادركه الأجل فيها سنة ٩٥٠ ميلادية ، وله من العمر ثمانون سنة ، فصلى عليه سيف الدولة في رجال خاصته ، لأنه كان صديقاً له . وكان سيف الدولة يحسن اليه ، حتى لقد أجرى عليه من بيت المال نعماً كثيرة ، فاقتصر على القليل منها . وكان فقير الحال ، زاهداً في الدنيا ، معرضاً عن الجاه والمال . ومع أن أباه كان قائداً فارسياً ، فقد اعرض الفارابي عن الدنيا ، حتى قيل انه كان ناطوراً في بستان بدمشق ، وانه كان في الليل يسهر للمطالعة ، ويستضيء بقناديل الحراس .

ومن صفاته أنه كان قليل الملكات العملية ، قوي التفكير ، ضعيف التدبير ، حتى قال ابن خلدون ، في معرض البحث عن ابطال ثمرة الكيمياء : ان أصحاب هذا المذهب لا يقولون بوحدة الانواع ، ولا يبنون على ذلك امكان انقلاب الانواع بعضها الى بعض ، الا اذا كانوا فقراء ، عاجزين عن الطرق الطبيعية للمعاش . قال : « وأكثر من يعنى بذلك الفقراء من اهل العمران ، حتى في الحكماء المتكلمين في امكانها او استحالتها . فان ابن سينا القائل باستحالتها كان من علية الوزراء ، فكان من أهل الغنى والثروة ، والفارابي القائل بامكانها كان من أهل الفقر الذين يعوزهم ادنى بلغة من المعاش واسبابه » . فالفارابي لم يقل اذن بامكان ثمرة الكيمياء الا لفقره ، وعجزه عن طرق المعاش الطبيعي . وتعليل ابن خلدون يشبه كلام (فرويد Freud) في أيامنا هذه ، وهو تعليل باطل ، لانه لو كان الفارابي محباً للمال ، مولعاً بالجاه ، لاستطاع أن يحصل منه على اكثر من بلغته . وقد ذكر ابن أبي اصيبعة

أنه كان لا يتناول مما ينعم به سيف الدولة عليه سوى أربعة دراهم في اليوم ، يصرفها فيما يحتاجه من ضروري عيشه ، وأنه كان لا يعتني بهيئة ولا منزل ، ولا مكسب . وأنه كان قاضياً في أول أمره ، فلما شعر بالمعارف ، وانكشف له الحق ، نبذ ذلك كله ، وأقبل بكليته على العلم : فعظم شأنه ، وظهر فضله ، واشتهرت تصانيفه ، وصار واحد زمانه ، وبقي مؤثراً للزهد ، بالرغم من عظم منزلته ، وعلو قدره .

ويسمى الفارابي «المعلم الثاني » ، لأنه هذب صناعة المنطق ، حتى أربى على جميع المحققين في شرح مسائلها ، وكشف اسرارها . قال ابن صاعد : لقد أخذ الفارابي صناعة المنطق عن يوحنا بن حيلان ، فبذّ جميع اهل الاسلام فيها ، وأربى عليهم في التحقيق بها ، فشرح غامضها ، وكشف سرها ، وقرب متناولها ، وجمع ما يحتاج اليه منها في كتب صحيحة العبارة ، لطيفة الاشارة ، منبهة على ما أغفله الكندي وغيره من صناعة التحليل ، وأنحاء التعاليم ، واوضح القول فيها عن مواد المنطق الخمس ، وأفاد وجوه الانتفاع بها ، وعرف طرق استعمالها ، وكيف تصرف صورة القياس في كل مادة منها ، فجاءت كتبه في ذلك الغاية الكافية ، والنهاية الفاضلة . وكان سبب قراءة الفارابي للحكمة : ان رجلاً أودع عنده جملة من كتب آرسطو ، فاتفق أن نظر فيها ، فوافقت هوىً من نفسه ، وتحرك الى قراءتها حتى صار فيلسوفاً (١) ؛ وقد تخرج ابن سينا بكتب الفارابي ، وانتفع بكلامه (٢) .

وقد كان الفارابي يميل الى الموسيقى ، فأتقنها وبرع فيها ، كما أتقن العلوم الحكمية ، والعلوم الرياضية . وقد ذكروا انه اخترع القانون ، وانه كان يلعب

---

١) ابن ابي اصيبعة جزء ٢ ص ١٣٤

٢) ابن خلكان ص ١٠٠

به حتى يستولي على سامعيه ، فيضحكهم او يبكيهم ، او يتركهم نياماً .
قال ابن خلكان : لما قدم الفارابي على سيف الدولة وجده في مجلس من العلماء ، فزاحمه على مجلسه فهدده سيف الدولة ، ثم عفا عنه ؛ فاخذ الفارابي يتكلم مع العلماء الحاضرين في المجلس في كل فن ، فلم يزل كلامه يعلو وكلامهم يسفل ، حتى صمت الكل ، وبقي يتكلم وحده ، ثم أخذوا يكتبون ما يقوله . فصرفهم سيف الدولة ، وخلا به ، فقال له : هل لك في أن تأكل ؟ فقال : لا ! فقال : فهل تشرب ؟ فقال : لا ! فقال : فهل تسمع ؟ فقال : نعم ! فأمر سيف الدولة باحضار القيان ، فحضر كل ماهر في هذه الصناعة بانواع الملاهي ، فلم يحرك أحد منهم آلته الا وعابه أبو نصر ، وقال له : اخطأت ! فقال له سيف الدولة : وهل تحسن في هذه الصناعة شيئاً ؟ فقال نعم ! ثم أخرج من وسطه خريطة ، ففتحها وأخرج منها عيداناً ، وركبها ، ثم لعب بها ، فضحك منها كل من كان في المجلس ، ثم فكها وركبها تركيباً آخر ، ثم ضرب بها ، فبكى كل من كان في المجلس ؛ ثم فكها وغير تركيبها ، وضرب بها ضرباً آخر ، فنام كل من كان في المجلس ، حتى البواب فتركهم نياماً وخرج » .

قد تكون هذه الحكاية صحيحة ، وقد تكون اسطورة كاذبة ، ولكنها تدل على كل حال على مكانة الفارابي وشذوذه ، وذيوع صيته ، وانتشار أخباره كبطل من أبطال الاساطير ، حتى قالوا انه كان يتقن اكثر من سبعين لغة !! ومما يدل على شذوذه انه كان يعيش منفرداً ، فلا يُرى غالباً الا عند مجتمع ماء ، او اشتباك رياض ، ويؤلف هناك كتبه ، وله أشعار لا اظن انها من نظمه ، واذا كان بعضها له فهي كأشعار الفلاسفة ، خالية من الروح الشعرية . من ذلك قوله :

اخي ! خلِّ حيز ذي باطل ... وكن للحقائق في حيز

وهل نحن الا خطوط وقعن ... على كرة وقع مستوفز

محيط السماوات أولى بنا ... فكم ذا التزاحم في المركز !

وهذا يدل على أن ميل الفارابي الى الموسيقى لم يكن متولداً من روح شعرية ، بل كان ناشئاً عن ملكة رياضية فلسفية : لان هذه الملكات كثيراً ما تكون مصحوبة بميل الى الموسيقي ، وقد قيل : ان الالحان اعداد واوزان.

تلك هي شخصية الفارابي : وهي كما ترون بعيدة جداً عن شخصية آرسطو وقد ذكروا أنه سئل مرة : من أعلم : أنت أم آرسطو ؟ فقال : لو أدركته لكنت اكبر تلاميذه ! والفارابي ليس تلميذاً لآرسطو الا في المنطق ، والطبيعيات ، وفي مبادىء ما بعدالطبيعة ؛ أما في الاخلاق والالهيات فهو ذو نزعة افلاطونية .

وقد أشار القفطي الى علوّ كعب الفارابي في المنطق ، وشرحه لكتب آرسطو . قال ابن سبعين : « وهذا الرجل افهم فلاسفة الاسلام ، وأذكرهم للعلوم القديمة ، وهو الفيلسوف فيها لا غير ! » (١) الا ان أكثر تآليفه التي نحا فيها نحو آرسطو كانت في المنطق . ومن طالع كتب الفارابي التي وصلت الينا في المنطق ، وقايس بينها وبين كتبه في الالهيات ، والاخلاق ، ككتاب المدينة الفاضلة ، والسياسة المدنية ، عرف ان خلود الفارابي انما يرجع الى هذه الناحية الثانية من فلسفته : لأن ابن سينا ألف بعد ذلك في المنطق كتباً أربى بها على الفارابي ، حتى أصبح مرجعاً لكل مسألة . واذا دققت في آراء الفارابي

1) Massignon, Recueil de Textes inédits concornant l'histoire de la mystique en pays d'Islam p. 129

ي الاخلاق والسياسة ، وحللت معانيه في كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين
فلاطون وآرسطو، واوضحت رموزه في كتاب المدينة الفاضلة ، أدركت
ن له ميلاً الى أفلاطون ، لايقل عن ميله الى آرسطو .

ولنشرح الآن بعض المسائل التي ذكرها الفارابي في كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين :

١ — ان كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين يدل على ان **افلاطون وآرسطو في عيني الفارابي منزلة واحدة** : وهو يسميها بـ « الحكيمين المقدمين ، والامامين المبرزين » ؛ لأن آرسطو قد سلك الطريق الذي سار عليه أفلاطون من قبله ، ولو لم يسلكها أفلاطون ، لما كان الحكيم ارسطاطاليس يتصدى لسلوكها » . نعم انهما بحثا في مسائل مختلفة ، ولكن اختلاف المسائل التي بحثا فيها لايدل على تباين رأيهما . قال الفارابي : « ونحن نجد الالسنة المختلفة متفقة بتقديم هذين الحكيمين ، وفي التفلسف بهما تضرب الامثال ، واليهما يساق الاعتبار ، وعندهما ينتهي الوصف بالحكم العميقة ، والعلوم اللطيفة ، والاستنباطات العجيبة ، والغوص في المعاني الدقيقة ، المؤدية في كل شيء الى الحقيقة » . (١) ورأي الفارابي هذا بعيد عن رأي ابن رشد الذي كان مقلداً لآرسطو ، متبعاً لرأيه — كما قال ابن سبعين — في الحس والمعقول ، كأن آرسطو هو الرجل الالهي الذي لا يخطىء في شيء ! ! قال ابن رشد في مقدمة كتاب « الطبيعة » لآرسطو :

« مؤلف هذا الكتاب هو آرسطو بن نيقوماخوس ، عظيم حكماء اليونان،

١) الفارابي ، كتاب الجمع بين رايي الحكيمين ، ص ٢ مصر ١٩٠٧

وواضع المنطق ، والعلم الطبيعي ، وما بعد الطبيعة ؛ أقول انه مرتب هذه العلوم ومقرر قواعدها ؛ لانه لا قيمة لما كتب في هـــذه العلوم قبله ، فهو أول من رتب مسائلها ، واحسن بسطها ، حتى فاق من تقدمه — وأقول انه متمم هذه العلوم ، لان كل الذين جاؤوا بعده أخذوا بما ذهب اليه ، واتبعوا في هذه المسائل رأيه ، من غير ان يزيدوا عليها شيئاً ، او يجدوا فيها غلطاً . ومن العجب ان يجتمع ذلك كله لانسان واحد . فهـــذا الرجل العجيب ، جدير بما جمع الله فيه من الحكمة ، بأن يسمى الرجل الالهي » (١) . وقال أيضاً : « ان مذهب آرسطو هو الحق الاعلى ، وغاية ما وصل اليه الكمال الانساني . » فابن رشد قد فضل آرسطو على جميع الفلاسفة الاولين والمتأخرين ؛ اما الفارابي فقد جعل أفلاطون وآرسطو في منزلة واحدة ، حتى انه ربما كان الى افلاطون اميل ، وقد الف ابن رشد كتاباً في مخالفة ابي نصر الفارابي لآرسطو (١). فالفارابي يعتقد اذن أن أفلاطون وآرسطو متساويان في الرتبة ، ولولا ذلك لما اقدم على الجمع بين رأيهما . قال : « زعم بعضهم ان بين الحكيمين اختلافاً في اثبات المبدع الاول ، وفي وجود الاسباب عنه ، وفي امر النفس والتعقل ، وفي المجازاة على الافعال : خيرها وشرها ، وفي كثير من الامور المدنية والخلقية والمنطقية » (٣) ولكن الناظر المحقق يعلم ان هذا الخلاف ظاهري ، وان افلاطون وآرسطو متفقان في الأصول والمقاصد .

٢ — ان كتاب الفارابي في الجمع بين رأيي الحكيمين يدل على **ايمان الفارابي بوحدة الفلسفة** . ان الفلسفة واحدة بالرغم من اختلاف الفلاسفة .

---

1) Ranan. Averroès et l'Averroïsme 7 ad . p. 55

٢) ابن ابي اصيبعة ، عيون الانباء في طبقات الاطباء ، جزء ٢ ص ٧٨ مصر ١٨٨٢

٣) الفارابي ، كتاب الجمع ص — ١

أن الزمان لايبدل مقاصدها وغاياتها ، بل يبدل صورها وطرائقها . قال
بو نصر الفارابي في ظهور الفلسفة : لما توفي آرسطو « بقي التعليم بحاله في
الاسكندرية الى ان ملك ثلاثة عشر ملكاً ، وتوالى في مدة ملكهم من
معلمي الفلسفة اثنا عشر معلماً ، أحدهم المعروف بأندرونيقوس ، وكان آخر
هؤلاء الملوك المرأة (كليوباطرا) ، فغلبها اوغسطوس الملك ، من اهل
رومية ، وقتلها ، واستحوذ على الملك ؛ فلما استقر له ، نظر في خزائن الكتب
وصنعها ، فوجد فيها نسخاً لكتب أرسطاطاليس قد نسخت في ايامه ، وايام
تيوفراست ، ووجد المعلمين والفلاسفة قد عملوا كتباً في المعاني التي عمل
فيها آرسطو وتلاميذه ، فأمر ان يكون التعليم منها ، وان يُنصَرف عن
الباقي ؛ وحكم اندرونيقوس في تدبير ذلك ، وأمره ان ينسخ نسخاً يحملها
معه الى رومية ، ونسخاً يبقيها في موضع التعليم في الاسكندرية ، ويسير
معه الى رومية . فصار التعليم في موضعين ، وجرى الامر على ذلك ، الى
ان جاءت النصرانية ، فبطل التعليم من رومية ، وبقي في الاسكندرية.
ثم كان الاسلام بعد ذلك بمدة طويلة ، فانتقل التعليم من الاسكندرية الى
انطاكية ، وبقي بها زمناً طويلاً ، الى ان بقي معلم واحد ، فتعلم منه رجلان
وخرجا ومعهما الكتب ، فكان احدهما من اهل « حران » والآخر من
اهل « مَرْو » ؛ اما الذي من اهل « مرو » فتعلم منه رجلان : احدهما
(يوحنا بن حيلان) (١) . ان هذا الرجل الاخير هو استاذ الفارابي . فالفلسفة
اذن تنتقل من زمان الى زمان ، ومن مدرسة الى مدرسة ، ومن معلم الى
آخر ، من غير ان تتبدل غاياتها ومقاصدها . ان الحقيقة الفلسفية لا تقل

---

١) ابن ابي اصيبعة ، ص ١٣٥

وحدة عن الحقيقة العلمية ؛ واذا كانت الفلسفة واحدة ، كان من الواجب على كل فيلسوف ان يجمع بين آراء الفلاسفة ، اذا وجد بينها اختلافاً . هـذا ما فعله الفارابي في الجمع بين رأيي الحكيمين : فقد بحث في اتفاقهما ، كما بحث في اتفاق آراء أفلاطون وأبقراط ، وكما توسط ايضاً بين أرسطاطاليس وجالينوس (١) . والذي يدل أيضاً على اعتقاد الفارابي أن الفلسفة واحدة ، قوله في حل الخلاف بين الحكيمين : لما كان « بين قول هذين الحكيمين في كثير من أنواع الفلسفة خلاف ، لم يخل الأمر فيه من احدى ثلاث خلال :

١ . — اما أن يكون هذا الحد المبين عن ماهية الفلسفة غير صحيح ؛
٢ . — واما أن يكون رأي الجميع ، أو الاكثرين ، واعتقادهم في تفلسف هذين الرجلين سخيفاً ومدخولاً .
٣ . — واما ان يكون في معرفة الظانين فيهما بان بينهما خلافاً في هذه الأصول تقصير (٢) .

فهناك اذن ثلاث فرضيات ، قال الفارابي في الاولى منها : قد يكون تعريف الفلسفة غير صحيح ؛ ثم امعن النظر في هـذه الفرضية فوجدها غير مقبولة ، لان تعريف الفلسفة انها « العلم بالموجودات بما هي موجودة » تعريف صحيح لا غبار عليه ، يبين ذات الشيء المعرف ، ويدل على ماهيته .

وقال في الفرضية الثانية : قد يكون اعتقاد الناس في هـذين الحكيمين اعتقاداً سخيفاً ومدخولاً . ان الفارابي يرد هـذه الفرضية ايضاً ، لأنه يجدها

---

١) ابن ابي اصيبعة ، عيون الانباء ، جزء ٢ ص ١٢٩

٢) الفارابي: كتاب الجمع ص — ٣

يدة عن العقل ؛ وقد اتفق العلماء بعد التأمل والبحث والانتقاد الطويل ، لى ان هذين الحكيمين هما الامامان المنظوران ؛ ولاشيء أصح مما اعتقدته عقول المختلفة ، وشهدت به ، واتفقت عليه .

أما الفرضية الثالثة : فهي ان الحكيمين متفقان ، وأن العلماء قد أخطأوا في الظن أنهما مختلفان . ولما كان الفارابي يرى انه ليس بين الحكيمين اختلاف حقيقي ، فقد اتبع ذلك بالجمع بين رأيهما .

وغني عن البيان ان الفارابي لم يتعمق في تحليل هذه الفرضيات ، لأن رده للاولى ، والثانية ليس شافياً . فقد يكون تعريف افلاطون وآرسطو للفلسفة غير صحيح ، وقد يكون اعتقاد الناس في هذين الحكيمين سخيفاً ومدخولا ! لأن تعريف الفلسفة يختلف بحسب المذاهب الفلسفية ، ولأن الناس قد يتفقون على ضلال بالرغم من اختلاف عقولهم . وليس العقل عند الجميع حجة كافية بالنسبة الى من يشك في حقيقة العلم (١) . الا ان الفارابي يؤمن بوحدة العقل ، ويؤمن بوحدة الفلسفة ، لأنها نتيجة من نتائج العقل ؛ ويسمى هذا النوع من التفلسف الذي نجده عند الفارابي ، وعند غيره من الفلاسفة ، «الفلسفة الانتقائية Eclectique » ، وهي فلسفة قليلة التعمق ، لأن اصحابها يريدون ان يجمعوا بين الآراء المختلفة ، ولكنهم لا يصلون الى غرضهم هذا الا اذا اقتصروا على الجزئيات الظاهرة ، واعرضوا عن المقاصد الخفية ، والغايات العميقة . ان الفلسفة الانتقائية تؤمن بوحدة المذاهب ، ولولا ايمان الفارابي بهذه الوحدة لما حاول الجمع بين رأيي الحكيمين .

---

١) راجع الغزالي ، المنقذ من الضلال ، ص ٦٣ — ٧٥ الطبعة الثانية ، مكتب النشر العربي دمشق . كانت الروح الانتقادية عند الغزالي أقوى منها عند الفارابي .

٣ – ومن المسائل التي عالجها الفارابي في كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين مسألة **اختلاف حياة آرسطو عن حياة استاذه أفلاطون**. فقد كان افلاطون كالفارابي متخلياً عن كثير من اسباب الدنيا (١)، متجنباً لها، وكان آرسطو، كابن سينا، ملابساً لما كان يهجره افلاطون، حتى صار غنياً، وتزوج، واولد وصار وزيراً للاسكندر، وحوى من الأسباب الدنيوية كثيراً مما لا يخفى على من اعتنى بدرس اخبار المتقدمين. (٢)

قال الفارابي في الرد على هذا الظن: وليس الامر كذلك في الحقيقة، «لأن افلاطون هو الذي دوّن السياسيات وهذبها، وبين السير العادلة، والعشرة الانسية، والمدنية، وأبان عن فضائلها، واظهر الفساد العارض لأفعال من هجر العشرة المدنية، وترك التعاون فيها. (٣)» ولا فرق بين افلاطون وآرسطو في البحث عن المسائل السياسية والخلقية، لأن آرسطو جرى على مثل ما جرى عليه افلاطون في أقاويله ورسائله. فهما اذن متفقان في النظر، مختلفان في العمل. والسبب في ذلك يرجع الى اختلاف القوى الطبيعية في كل منهما.

قال الفارابي: «ان الاكثرين من الناس قد يعلمون ما هو آثر وأصوب وأولى، غير انهم لا يطيقونه، ولا يقدرون عليه. وربما اطاقوا البعض، وعجزوا عن البعض». (٣) فلا فرق اذن بين افلاطون وآرسطو في هذه المسألة.

---

١) الفارابي: كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين ص – ٣
٢) المصدر نفسه ص – ٣
٣) المصدر نفسه ص – ٤

٤ – ومن المسائل التي ذكرها الفارابي في كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين:

ابن مذهب أفلاطون وآرسطو في تدوين العلوم وتأليف الكتب ،
ذلك ان افلاطون كان يمنع نفسه في قديم الايام عن تدوين الكتب ، فلما خشي على نفسه الغفلة ، اختار الرموز والألغاز ، فجاءت فلسفته عميقة صعبة ، لا يفهمها الا المستحقون . اما آرسطو فقد كان مذهبه الايضاح ، والتدوين ، والبيان ، واستيفاء كل المسائل ، وهذان سبيلان على ظاهر الأمر متباينان . غير ان الفارابي لايرى فرقاً بين الحكيمين في ذلك ، لأن اوسطو مغلق خفيّ كأفلاطون ، وقد قال عن نفسه انه قرأ كتب آرسطو أربعين مرة ، وانه لايزال محتاجاً الى قراءتها ! (١) .

قال : ان الباحث عن علوم ارسطاطاليس ، والدارس لكتبه ، لايخفى عليه مذهبه في وجوه الاغلاق ، وتكفينا رسالته الى افلاطون في جواب ما كان كتب اليه افلاطون ، يعاتبه به على تأليف الكتب ، وترتيبه العلوم ، فانه يصرح في هذه الرسالة بما في نفسه ، ويقول : اني وان دونت هذه العلوم ، والحكم المضمونة بها ، فقد رتبتها ترتيباً لا يخلص اليها الا اهلها ، وعبّرت عنها بعبارات لا يحيط بها إلاّ بنوها . وكلام آرسطو هذا يدل على ان غاية الحكيمين واحدة في تدوين العلوم وتأليف الكتب .

٥ – ومن المسائل التي عالجها الفارابي في كتابه هذا مسألة **المثل** « Idées » . إنكم تعلمون الآن ما هي قيمة الحقائق الخالدة في مذهب

---

١) ان ابن سينا قرأ ايضاً كتاب مابعد الطبيعه لآرسطو أربعين مرة من غير ان يفهم مافيه . راجع ابن ابي اصيبعة جزء – ٢ ص ٣ راجع ايضاً ابن سينا : تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات ص ١٢٥ ، ١٩٠٨ وربما كان السبب في ذلك ايضا فساد ترجمة كتب ارسطاطاليس .

افلاطون . فان أفلاطون يثبتها ، وآرسطو ينفيها ، حتى لقد لام افلاطون على اعتباره عالم المعقولات فوق عالم الحس، مفارقاً له ، ولامه ايضاً على تقسيمه الموجودات الى قسمين : معقولة ، ومحسوسة ؛ لأن المعقولات في مذهب آرسطو لا وجود لها الا في العقل . غير ان الفارابي يزعم ان آرسطو يثبت هذه الصور الروحانية المفارقة ، ويعتقد أنها موجودة في عالم الربوبية . قال :

ان آرسطو يعتقد ان الصور الروحانية موجودة فوق هذا العالم ، لأنه اذا كان المبدع الاول موجداً لهذا الكون بجميع ما فيه ، فواجب ان يكون عنده صور ما يريد ايجاده في ذاته ، ولولا وجود المُثُل في العقل الالهي، لما كان له مثال ينحو عليه بما يفعله ويبدعه .

وغنيٌّ عن البيان ان هذا الكلام كله مخالف لرأي آرسطو ، لأن المعقولات، عند المعلم الأول، ليست مفارقة للعقل البشري .

٦ – ومن المسائل التي بحثها الفارابي في كتابه هذا مسألة **حدوث العالم** . فقال ان الحكيمين متفقان في ابداع العالم وحدوثه – الا اننا نعلم ان ارسطو يقول بقدم العالم ، وهذا ظاهر في كتاب (ما بعد الطبيعة) ، وفي كتاب (السماء والعالم) ، ونعلم ايضاً ان افلاطون يعتقد خلاف ذلك، لانه يثبت العالم صانعاً قد ابدع العالم من لانظام الى نظام . غير ان الفارابي يزعم أن آرسطو يقول بحدوث العالم كأفلاطون . قال « ومما يظن بأرسطاطاليس انه يرى ان العالم قديم ، وبأفلاطون انه يرى ان العالم محدث ، فأقول : ان الذي دعا هؤلاء الى هذا الظن القبيح المستنكر بآرسطاطاليس الحكيم ، هو أنه اتى في كتاب (طوبيقا)، عند الكلام عن القياس ، بمثال سأل فيه : هذا

العالم قديم ، ام ليس بقديم ؟ وزاد ظنهم هذا قوله في كتاب (السماء والعالم) ان الكل ليس له بدء زماني ، فظنوا بعد ذلك انه يقول بقدم العالم ، وليس الأمر كذلك ، لأن الزمـان انما هو ناشيء عن حركة الفلك ، فكيف يكن ان يشتمل عليه » ، وقال ايضاً : ومن نظر في أقاويله في الربوبية في الكتاب المعروف (بايثولوجيا)، لم يشبه عليه امره في اثباته الصانع المبدع لهـذا العالم. فان الأمر في تلك الاقاويل أظهر من ان يخفي . وهناك تبين ان الهيولى ابدعها الباري ، جل ثناؤه ، لا عن شيء ، وانها تجسمت عن الباري ، سبحانه ، وعن ارادته، ثم ترتبت » (١) .

ثم ذكر الفارابي بعد ذلك اموراً من كتاب (الايثولوجيا) تدل على أن الواحد هو الذي وهب الواحدية لسائر الموجودات ، وتبين ان جميع الأشياء انما صدرت عن الواحد . وهـذا كله مقتبس من كلام افلاطون في كتاب (طيماوس) ، وكتاب (بارمنيد)، وكتاب (الجمهورية)، لأن أفلوطين ، صاحب كتاب (الايثولوجيا)(٢)الحقيقي ، قد اقتبس هذه الافكار من هناك .

ثم ان الفارابي يستشهد في مسألة حدوث العالم برسالة لـ « آمونيوس » مفردة في ذكر أقاويل هذين الحكيمين في اثبات الصانع ، وآمونيوس هـذا هو من اساتذة افلوطين ممثل الافلاطونية الحديثة .

* * *

---

١) الفارابي كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين ص — ٢٢

٢) ترجم هذا الكتاب الى اللغة العربية سنة ٢٢٦ فصححه الكندي ثم نقل الى اللغة اللاتينية وطبع سنة ١٥١٩ للمرة الاولى في اوروبا، ثم طبع مرة ثانية في باريس عام ١٥٧٢ .

ان هـذه المسائل التي ذكرناها ، تدل على غـاية الفارابي في الجمع بين رايي الحكيمين ، وتطلعنا ايضاً على الواسطة التي اتبعها في الوصول الى هذه الغاية . فهو يعتقد ان الفلسفة واحدة ، وان افلاطون وارسطو لا يخطئان ، فرغب في الجمع بين رأييها مع انهما مختلفان .

ومصيبة الفارابي في الجمع بين رأيي الحكيمين انمـــا نتجت عن كتاب « الايثولوجيا» المزيف ، الذي نسب الى آرسطو خطأ كما نسب اليه كتاب اللاهوت لـ « بروكلوس » . ولولا كتاب « الايثولوجيا » المقتبس من آراء افلوطين، لما استطاع الفارابي ان يوفق بين افلاطون وآرسطو ، في مسألة « حدوث العالم »، و مسألة « المثل » ، ومسألة « العقاب ، والثواب ، بعد الموت » . ان كتاب « الايثولوجيا » كتاب افلاطوني ، ومن قرأ بعض ما جاء في هذا الكتاب من الآراء المنسوبة الى آرسطو عذر الفارابي على رأيه في اتفاق الحكيمين . فمن ذلك قول آرسطو في كتاب (الايثولوجيا) المنحول .

« اني ربما خلوت بنفسي كثيراً ، وخلعت بدني ، فصرت كأني جوهر مجرد بلا جسم ، فأكون داخلاً في ذاتي ، وراجعاً اليها ، وخارجاً من سائر الأشياء سواي ، فأكون العلم ، والعالم ، والمعلوم جميعاً ، فأرى في ذاتي من الحسن والبهاء ما بقيت متعجباً منه ، فأعلم عند ذلك اني ، من العالم الشريف ، جزء صغير ، فلما أيقنت بذلك ، ترقيت بذهني من ذلك العالم ، الى العالم الإلهي ، فصرت كأني هناك متعلق به ، فعند ذلك يلمع لي من النور والبهـــاء ما تكلّ الالسن عن وصفه ، والآذان عن سمعه ، فاذا استغشى في ذلك النور وبلغ الطاقة ، ولم أقو على احتماله ، هبطت الى عالم الفكرة ، فاذا صرت

الى عالم الفكرة ، حجبت الفكرة عني ذلك النور » (١) .

إن هذه الآراء مقتبسة من فلسفة أفلاطون ، وهي بعيدة جداً عن روح آرسطو . وقد شعر الفارابي نفسه بالتباين الذي بين هذا الكلام وكلام آرسطو في كتبه الاخرى . قال : « إن هـــذه الأقاويل إذا أخذت على ظواهرها ، لا تخلو من احدى ثلاث حالات : فاما أن يكون بعضها مناقضاً لبعض ؛ واما ان يكون بعضها لآرسطو وبعضها ليس له ؛ وإما أن يكون لها معان وتأويلات تتفق ، وان اختلفت ظواهرها » .

إذن لقد فرض الفارابي لحل هذه المسألة ثلاث فرضيات :

١ . — هل يوجد في كلام آرسطو تناقض ؟

٢ . — هل هذه الأفكار لآرسطو أو لغيره ؟

٣ . — إن آرسطو لا يخالف أفلاطون إلا في ظواهر المسائل ، أما في بواطنها فهو متفق معه !

أما الفرضية الأولى : فقد ردها الفارابي لأنه يعظم آرسطو ولا يتصور إمكان وقوع التناقض عنده . قال : « فأما أن يظن بآرسطو ، مع براعتــه وشدة يقظته ، وجلالة هذه المعاني عنده ، أنه يناقض نفسه في علم واحد ، وهو العلم الربوبي ، فبعيد ومستنكر . » — وهـــذا الكلام يدل على إيمان ساذج بعصمة آرسطو .

وأما الفرضية الثانية : فيردها الفارابي أيضاً بقوله : وأما أن بعض هذه الكتب لآرسطو ، وبعضها ليس له ، فهو أبعد جداً ، إذ الكتب الناطقة بتلك الأقاويل أشهر من أن يظن ببعضها أنه منحول » — . وهـذا يدل أيضاً على

(١) الفارابي : كتاب الجمع بين رايي الحكيمين ص ٣١

سذاجة اعتقاد الفارابي ، وعدم اتصافه بالروح الانتقادية المطلوبة من كل باحث في تاريخ الفلسفة .

فلم يبق بعد رد الفرضيتين السابقتين إلا فرضية واحدة ، وهي فرضية الفارابي في اتفاق الحكيمين في الأصول واختلافهما في الفروع .

* * *

وقصارى القول ان الفارابي لم ينجح في الجمع بين رأيي الحكيمين ، لانه بني مذهبه الانتقائي على كتاب « الايثولوجيا » المزيف ، فلم يشك في هذا الكتاب ، ولا تصور امكان وقوع التناقض عند ارسطو ، بل آمن بذلك كله ايماناً ساذجاً ، يدل على جهله بالنقد التاريخي ، ولكننا نستطيع أن نستنبط من تجربته هذه أنه كان مؤمناً بوحدة الفلسفة ، ومؤمناً بعدم تغيرها وفقاً للزمان ، والمكان ، و أنه كان يقول بوحدة العقل ، واتفاق الناس فيه ، وأنه كان مؤمناً أيضاً باتفاق الحكمة والشريعة ، فالحكمة واحدة ، وهي لا تخالف الدين ، ولولا ايمان الفارابي بوحدة العقل ، والفلسفة ، والدين ، لما حاول الجمع بين رأيي الحكيمين ، فكتاب الجمع ليس كتاباً افلاطونياً ، الا انه يدل كما رأينا على اثر افلاطون في الفلسفة العربية ، عن طريق كتاب « الايثولوجيا » المقتبس من تعاليم الفلسفة الاسكندرانية .

دمشق ٢٩ كانون الثاني ١٩٣٥

جمهورية أفلاطون

والمدينة الفاضلة

لقد أكثر الفلاسفة المتشائمون من وصف الحياة وذمها ، فقالوا : إنها حياة شقاء ، أولها عناء وآخرها فناء ، حتى إنه قيل لآرسطو مرة : « صِفْ لنا الدنيا ! » ، فقال : « ما أصف من دار أولها فوت ، وآخرها موت ؟ كأن الحياة هي سجن العاقل ، وجنة الجاهل ، وكأنها جسر نعبره ، ولا نَعْمُرُهُ ، أو كأنها مزرعة إبليس ، والاشرار لها حراثون » . فالمتشائم لا يعتقد أن المدينة السعيدة موجودة على الارض ، ولا يثق بصلاح الانسان ، بل يزهد في الحياة لكثرة شرورها ، ويعرض عنها ، ويرغب في سعادة الآخرة ، وعدالة مليكها القادر « على فصل الخير عن الشر » .

على أن طائفة من الفلاسفة المتفائلين تصوروا امكان هذه المدينة السعيدة فحلموا بها ، وتخيلوها تحت تأثير الشرور والمفاسد التي شاهدوها في زمانهم ، فذكر أفلاطون في جمهوريته شرائط الفردوس الأرضي ، ونسج كثيرون من المفكرين على منواله ، كما نسج هو نفسه على منوال « هيبوداموس Hyppodamus (١) من قبله . ثم ألف الفارابي مدينته الفاضلة في القرن العاشر للميلاد ، وتصور (توماس مور) (٢)

١) ولد هيبوداموس في ابونيا ثم أسس المستعمرة الايطالية المسماة [توريوم] ، وكان مهندساً وعالماً معاً .

٢) ولد وقتل في لوندرة [١٤٧٨ — ١٥٣٥] أشهر كتبه :
De optimo reipublica statu, deque nova insula Utopia
وقد طبع [اراسم]الكتاب في [يال] سنة ١٥١٨ .

مدينته الخيالية في القرن السادس عشر . واتبعهم (كامبانيللا Campanella (١)
في مدينة الشمس » ، باحثين كلهم عن شرائط الحياة المثالية ، التي تقرب حياة
الدول والافراد من أسباب السعادة الحقيقية . فهم يعتقدون أن في وسع
الانسان أن يجد شيئاً من السعادة في هذه الدنيا ، وأن في وسع الدول أن
تصلح شرائعها ، وتبني قوانينها على العدالة ، وتعطي كل ذي حق حقه .

وغرضنا اليوم من هذه المحاضرة أن نصف المدينة الفاضلة التي تخيلها
الفارابي ، ونقايس بينها وبين جمهورية أفلاطون .

لم يؤلف الفارابي كتاب المدينة الفاضلة في أيام شبابه ، بل ألفه في شيخوخته
بعد أن أدرك السبعين من سنه ، فكتابه هذا ليس إذن حلماً من أحلام الشباب ،
ولا وهماً من أوهام الشعراء ، بل هو خلاصة لمذهبه في الكون ، والحياة ،
ونتيجة لتجربته النفسية ، والاجتماعية .

ابتدأ الفارابي بتأليف هذا الكتاب ببغداد ، وحمله الى الشام في آخر سنة
(٣٣٠) هجرية ، وتممه بدمشق سنة (٣٣١) ، وحرره ، ثم نظر في النسخة بعد
التحرير ، فأثبت فيها الأبواب ، ثم سأله بعض الناس أن يجعل له فصولاً تدل
على قسمة معانيه ، فعمل الفصول بمصر في سنة (٣٣٧) ، وهي ستة فصول (٢) لا
تقتصر على ذكر الاجتماع الانساني ، ووصف أنواعه ، وشرائطه فحسب ، بل
تبحث في الموجود الأول ، وفي نفي الشريك عنه ، ونفي الضد ، وتذكر صفات

---

١) فيلسوف ايطالي [١٥٦٨ - ١٦٣٩] أشهر كتبه :
La philosophie rationnelle et réelle — ١
La cité du Soleil (Civitas Solis) — ٢
٢) ابن أبي اصيبعة : عيون الانباء ج - ٢ ص ١٢٩

الاله، وعلمه، وأنه حق، وحياة، وحكمة ، وتبين صدور جميع الموجودات عنه ، ومراتبها من هيولانية وإلاهية، وتوضح حركات الأجسام السماوية وغايتها ، وأسباب حدوث الصورة ، والمادة الاولى ، ثم تعلل تعاقب الصور على المادة ، وتُتبعُ ذلك كله ببيان أجزاء النفس ووحدتها ، واحتياج الانسان الى الاجتماع والتعاون ، وذكر المدينة الفاضلة وأضدادها .

فأنت ترى من هذه المباحث ، أن القسم الاعظم من كتاب المدينة الفاضلة مخصص للبحث في الالهيات ، لا في السياسيات ، لأن رأي الفارابي في المدينة الفاضلة ناتج عن نظرياته الفلسفية في العقول السماوية ، وصدور الموجودات عن الخالق ، وعلاقة الأكوان بعضها ببعض . ان كتاب المدينة الفاضلة مجموع فلسفي مختصر ، يجد فيه المطالع كل ما يحتاج اليه من نظريات الفيض ، والنفس ، والارادة ، والاختيار، والسعادة ، والوحي ، حتى إن هناك فصلاً عقده الفارابي للبحث في أسباب المنامات ، وتأثير القوة المتخيلة ، يدل على رغبته في معالجة أكثر المسائل الفلسفية التي كان يهتم بها فلاسفة ذلك العصر . وقد يتبادر الى ذهن الناظر في كتاب المدينة الفاضلة أنه سيجد فيه انتقاداً لجمهورية أفلاطون ، أو أنه سيجد رداً على الافكار المباينة للعقائد الدينية . ان كثيراً من الاصلاحات الاجتماعية التي تخيلها افلاطون لا تتفق وأحكام الدين : كالاشتراك في النساء ، والاشتراك في الأولاد ، والاشتراك في الأموال . « ان طبقة الحكام لا تملك عقاراً خاصاً ، ولا يكون لأحدهم مال او تخزن ، ولا يكون للحكام زوجات ، لأنهم يجب أن يتحرروا من الانانية ، ويجب أن يكون النساء، بلا استثناء ، أزواجاً مشاعاً ، فلا يعرف والد ولده » . ان الاولاد هم ابناء الجميع ، فاذا ولد الاطفال سُلموا الى

المراضع العامة ، ثم نشأوا بين نساء الحكام ، من غير أن يكون بينهم فرق . فأفلاطون يقول اذن بشيوعية النساء ، كما يقول بشيوعية الأولاد والثروة. غير أن الفارابي لم يذكر لنا في كتابه شيئاً من ذلك ، ولا اشار اليه ، ولا فنّده ، ولا رد عليه ، فاقتصر على وصف المدينة الفاضلة ، من غير ان ينتقد آراء معلميه الوثنيين .

ولننظر الآن في تعريف الفارابي للمدينة الفاضلة . قال : « ان المدينة الفاضلة ، هي المدينة التي يقصد بالاجتماع فيها التعاون على الاشياء التي تنال بها السعادة الحقيقية » (١) . ومعنى ذلك ان اهل المدينة الفاضلة يتعاونون على بلوغ السعادة بالفكرة والعمل ، لأن لهم رأياً خاصاً في الله ، والعقول ، وحقيقة الوجود ، والوحي . ولهم اعمال فاضلة يقصدون من اتباعها بلوغ الخير لان الاجتماع الفاضل هو الاجتماع الذي يتعاون به الأفراد على نيل السعادة . كذلك الامة الفاضلة هي الأمة التي يتعاون فيها الأفراد على بلوغ السعادة . فالفارابي اذن ، كأفلاطون ، جعل غاية الفردوس الأرضي بلوغ السعادة . والخير ، لأن الخير هو غاية الكون والانسان .

ان تعاون الافراد على نيل السعادة ضرورة لامحيد عنها ، لان كل فرد من الافراد محتاج الى اشياء كثيرة ، لا يمكنه ان يقوم بها كلها او ببعضها ، فيحتاج في ذلك الى بني جنسه ، ليقوم كل واحد منهم بشيء مما يحتاج اليه . ويجتمع مما يقوم به كل واحد منهم اشياء كثيرة ، مما هو ضروري للناس في حياتهم . ولهذا كثرت اشخاص الانسان ، وعمروا الارض ، وحصل من عمرانهم لها اجتماعات انسانية كثيرة (٢) .

---

١) الفارابي ، آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ٧٨ ، مصر ١٣٢٢ هجرية

٢) الفارابي المصدر نفسه ، ص – ٧٧

فالاجتماع الانساني ضروري ، لانه لابقاء للانسان الا به . وقد قال آرسطو : « ان الانسان حيوان اجتماعي » ، وقال أفلاطون ، بلسان سقراط : « أرى أن الدولة تنشأ عن عجز الفرد عن سد حاجته بنفسه ، وافتقاره الى معونة الآخرين . ولما كان كل انسان محتاجاً الى معونة أخيه في سد حاجته، وكان لكل منا حاجات كثيرة ، لزم أن يتألب عدد كبير منا من صحب ومساعدين ، في مستقر واحد . فنطلق على ذلك المجتمع اسم مدينة أو دولة ، فيتبادل أولئك الاشخاص سائر الحاجات (١) » . وكل منهم عالم أن له في ذلك التبادل منفعة شخصية . قال الفارابي : « إن الانسان مفطور على الاجتماع لانه لا بقاء للأفراد الا اذا تعاونوا على نيل ما يحتاجون اليه (٢) » . وقد أخذ ابن خلدون أيضاً هـذه الفكرة عن الفارابي ، كما نقلها الفارابي عن آرسطو وأفلاطون . قال : « ان الاجتماع الانساني ضروري . ويعبر الحكماء عن هذا بقولهم : ان الانسان مدني بالطبع ، أي لا بد له من الاجتماع الذي هو المدنية في اصطلاحهم ، وهو معنى العمران . ان قدرة الواحد من البشر قاصرة عن تحصيل حاجاته من الغذاء ، غير موفية له بمادة حياته منه (٣) » . فالاجتماعات الانسانية قد نشأت اذن عن حاجة الافراد الى التعاون . لكن أقواماً اعتقدوا أن الاجتماع الانساني انما نشأ عن القهر ، فان القـاهر يحتاج الى مؤازرين ، فيقهرهم ويسخرهم ، ثم يقهر بهم أقواماً آخرين . فيستعبدهم أيضاً لمنافعه وأهوائه (٤) . وهنالك قوم رأوا أن الاشتراك في الولادة من والد

---

١) أفلاطون : الجمهورية ٣٩٩ ، ص٤٤ [ذ س]
٢) الفارابي : آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص — ٧٧
٣) ابن خلدون : المقدمة ، ص — ٤٦ ، مطبعة التقدم ، مصر ١٣٢٩
٤) الفارابي : آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ١٠٩

واحد هو سبب الارتباط ، وأن الاجتماع والإئتلاف لا يكونان الابه ، فاذا تباينت الآراء حصل التنافر ، واذا تقاربت حصل الاشتراك والتعاون . وكلما كان التباين أقلّ ، كان الارتباط أشد ، وكلما كانت القرابة بعيدة ، ضعفت رابطة الاجتماع . وهناك أيضاً من ظن ان الارتباط انما يكون بالتصاهر ، اي بزواج اولاد هذه الطائفة من إناث تلك الطائفة ، والعكس بالعكس . ومنهم ايضاً من اعتقد ان الارتباط الاجتماعي انما يكون بالاشتراك في رئيس واحد ، يجمعهم ويدبرهم (١) .

ان روابط الاجتماع كثيرة ، والفارابي يذكرها من غير ان يناقش قيمتها. الا انه بحث عنها في معرض الكلام عن آراء اهل المدينة الضالة . وهذا يدل على انه لا يوافق عليها . ومما هو جدير بالاعجاب ، ان الفارابي يذكر في جملة ما ذكره عن هذه الروابط أموراً تذكرنا بآراء (جان جاك روسو) J. J. Rousseau ، في نظرية العقد الاجتماعي le Contrat Social ، وتذكرنا بغيره من علماء الاجتماع المتأخرين . فمما قاله : « وقوم رأوا ان الارتباط هو بالايمان والتحالف والتعاهد ، على ما يعطيه كل انسان من نفسه ، ولا ينافر الباقين ولايخاذلهم (٢) » . وهذا التحالف والتعاهد شبيه بتعاقد الافراد الذي تكلم عنه (روسو) في كتاب العقد الاجتماعي . الا ان الفارابي يذكر ذلك من غير ان يناقشه ويفنده . ومن هذه الروابط ايضاً : التشابه بالخلق والشيم الطبيعية ، والاشتراك في اللسان واللغة ، والاشتراك في المنزل ، ثم الاشتراك في المساكن والمدن ، ثم الاشتراك في الصُقع . وأعلى هذه الروابط كلها رابطة العدالة .

---

١) المصدر نفسه : ص — ١١٠

٢) آراء أهل المدينة الفاضلة ص — ١١٠

وقد قسم الفارابي هذه الجماعات بحسب روابطها الى أنواع : فمنها الكاملة، ومنها غير الكاملة .

والكاملة ثلاثة أنواع : عظمى ، ووسطى ، وصغرى . فالعظمى هي اجتماع الجماعات كلها في المعمورة ، وهي أكمل الجماعات ؛ والوسطى اجتماع امة في جزء من المعمورة ؛ والصغرى اجتماع اهل مدينة في جزء من مسكن امة (١) .
اما الاجتماعات غير الكاملة ، فهي اجتماع أهل القرية ، واجتماعات أهل المحلة ، ثم الاجتماع في سكة او في منزل . والخير الافضل والكمال الاقصى انما ينال أولاً بالمدينة ، ثم بالمعمورة ، لا بالاجتماع الذي هو انقص من المدينة .

فالسعادة ممكنة اذن عند الفارابي على وجه الارض ، اذا تعاون افراد المجتمع على نيلها باعمالهم الفاضلة . ان كل مدينة يمكن ان تنال بها السعادة ولكن اكمل اجتماع انساني ، كما يرى الفارابي ، هو الاجتماع الذي يشتمل على جميع امم الارض . واحسن دولة ، تنال بها السعادة ، هي الدولة الكبرى . فالفارابي قد تنبأ اذن باجتماع الامم كلها ، واتصالها بعضها ببعض ، واتحادها . فكأنه رجل من رجال القرن العشرين ، يؤمن بالسلام ، ويثق برسالة منظمة الامم . فلم يقتصر كأفلاطون وغيره من اليونانيين على تنظيم مدينة ضيقة كأثينا واسبارطة ، بل فكر في اتحاد الامم كلها ، واجتماعها حول ملك واحد . فهو اذن في هذا الامر اوسع تصوراً من اليونانيين ، لأن مفكريهم لم يخرجوا في الامور السياسية عن افق الحياة اليونانية . ولعله لم يأخذ بهذا الرأي الا تحت تأثير الاعتقاد الديني .

الم يتعلم ان « الانسان اخو الانسان أحبّ ام كره » ؟ الم يعلم انه

١) المصدر نفسه ص ٧٧

« لافضل لعربي على عجمي الا بالتقوى » ؟ وان التقوى تجمع الامم كلهـا في حظيرة واحدة ؟ ان جامعة الدين اوسع نطاقاً من جامعة الجنسية ، وليس بينهـا وبين المعمورة الفاضلة التي يشير اليها الفارابي الا خطوة واحدة . ان تعاون الامم المختلفـة ينتج المعمورة الفاضلة ، كما ان تعاون الافراد يحدث المدينة الكاملة . وقد شبه الفارابي مدينته الفاضلة ببدن تام صحيح ، تتعاون اعضاؤه كلها على تتميم حياة الحيوان وحفظها ، فالافراد يتعاونون في المدينة ، كما تتعاون المدن في الامة ، وكما تتعاون الامم في المعمورة . وقد اخـذ الفارابي هـذه الفكرة عن افلاطون ، لان افلاطون لا يفرق بين الفرد والجماعة ، ويقول في كتاب (تيه تت) : « ان الطبيعة متشابهـة في جميع اجزائها (١)، وانه لا يمكن معرفة الانسان معرفة حقيقية الا بعد معرفة العالم، وانه لا فرق بين الفردوالجمـاعة الا في الكمية » . وكثيراً ما نجد افلاطون يبرهن على حقيقة الجماعة بالكلام عن الفرد ، ويبرهن على حقيقة الفرد بالكلام عن الجماعة ، فمن ذلك قوله : « العدالة عدالتـان ، عدالة في الفرد ، وعدالة في الدولة . والدولة وسط أكبر من الفرد . فالارجح أن العدالة اظهر في الوسط الاكبر ، واسهل تبيّناً » (٢) . وقوله : « فلننتقل من المقـال الذي اتضح لنا في الدولة ، الى تطبيقه في الفرد . . . وبوضع الدولة والفرد جنباً الى جنب ، والجمع بينهما ، تسطع منها شرارة العدالة » (٣) . فالفضيلة في الفرد ، كالفضيلة في الدولة . ولا يختلف الفرد العادل عن الدولة العادلة، لان الدولة شخص كبير ، كما ان الفرد دولة صغيرة . لذلك قسم افلاطون

---

1) Platon : Théétète : p. 184
2) Platon : Républipue : 568 , e
3) Platon , Ibid. 434

طبقات الحياة الاجتماعية ، على حسب الملكات النفسية الثلاث ، التي تجدها في الفرد ، فالشهوانية هي نفس العمال ، والغضبية هي نفس المحاربين ، والناطقة هي نفس الفلاسفة . ان النواميس الجسدية والروحية متماثلة : فكما أن القواعد الصحية تحفظ قوة البدن ، كذلك تورث ممارسة العدالة سجيـــة العدالة في النفس (١) . فالفضيلة هي صحة النفس ، وجمالها ، وسجيتها الصالحة . ان افلاطون يذهب في هـــذه المقايسة بين الجسد والدولة مذهباً بعيداً ، فيشبه الكسالى في الدولة بالبلغم ، ويشبه المسرفين بالصفراء (٢) ، كما يشبه اصحاب المذهب العضوي في أيامنا هذه حادثة (الفاغوسيت) بالدفاع الوطني ، وحادثة الادخار الحيواني بالادخار الاقتصادي. فالكسالىوالمسرفون يحدثون اضطراباً في جسم الدولة ، كما يحدث البلغم والصفراء تشويشاً في الجسد . وقد ذهب الفارابي ايضاً هذا المذهب في المقايسة بين الجسد والدولة . قال : « وكما أن البدن أعضاؤه مختلفة ، متفاضلة الفطرة والقوى ، وفيها عضو واحد رئيس ، وهو القلب ، وأعضاء تقرب مراتبهـــا من ذلك الرئيس . . فكذلك المدينة أجزاؤها مختلفة الفطرة ، متفاضلة الهيئات ، وفيها انسان هو رئيس ، وآخرون تقرب مراتبهم من الرئيس » (٣) . إن في الجسد أعضاء تقوم بوظائفهـا ابتغاء غرض العضو الرئيس ، وأعضاء تفعل أفعالهـــا على حسب أغراض الأعضاء الأولى . فمن الأعضاء ما هو قريب من القلب يخدمه في غرضـه ، ومنهـا ما هو بعيد عنه يخدم الأعضاء الأولى في أغراضها . فالأعضاء الاولى تخدم ولا ترأس أصلًا . إن تعاون أعضاء المدينة يشبه تعاون أعضاء الجسد . فالأفراد الذين

---

1) Platon Idid 444

2) Ibid. 564. Delegibus 964 d.

٣) آراء اهل المدينة الفاضلة ص — ٧٩

يلازمون الرئيس يخدمونه في أغراضه ، ويكونون في الرتبة الأولى ، والأفراد الذين في الرتبة الثانية يخدمون أغراض الرتبة الأولى . وهكذا تترتب أجزاء المدينة إلى أن تنتهي الى أعضاء يَخدُمون ولا يُخدَمون ، ويكونون في أدنى المراتب . إن هذه الأفكار تذكرنا بآراء سبنسر (١) ، وغيره من أصحاب المذهب العضويّ الذين يقايسون بين الجسد والهيئة الاجتماعية ، فيجدون أن لكل عضو من أعضاء المجتمع عملاً يقوم به ، كما تقوم أعضاء الجسد بوظائفها ، ويجدون أيضاً أن الأفراد بالنسبة الى المجموع ، كالخلايا الحية بالنسبة الى الجسد فكأن الجماعة جسد كبير ، وكأن البدن جماعة صغيرة . وقد رد العلماء اليوم على هذه النظرية ، وبينوا أن بين وظائف الحياة ، ووظائف الاجتماع ، فرقاً عظيماً من حيث تعاونها واختلافها ، وكأني بالفارابي أدرك ما في هذه المقارنة من الصعوبة ، فقال : « غير أن اعضاء البدن طبيعية ، والهيآت التي لها قوى طبيعية ، وأجزاء المدينة ، وان كانوا طبيعيين لها ، فإن الهيآت والملكات التي يفعلون بها أفعالهم للمدينة ليست طبيعية ، بل ارادية » (٢) . فالفرق بين المدينة والبدن ان اعضاء المدينة افراد يشعرون ، ويفكرون ، ويفعلون ، أما خلايا الجسد فهي لا تفكر ولا تريد ، بل تفعل بقوى طبيعية ، وهذا احسن ما قيل في الرد على المذهب العضوي ، وبيان الفرق بين علم الاجتماع وعلم الحياة .

ينتج مما تقدم أن المشابهة بين الجسد والدولة ليست مطلقة ، لأنهما يتشابهان في أشياء ، ويختلفان في أخرى . ولما كان غرض الفارابي في المدينة

---

(1) Spencer : Princ. de Sociologie 2 partie II

(٢) المدينة الفاضلة ص — ٨٠

الفاضلة تنظيم الحياة الاجتماعية على صورة (اوتوقراطية) يكون الحكم فيها لملك مستقل ، يرأس الجميع من غير أن يكون مرؤوساً ، فقد عـــاد الى المقايسة بين الجسد والدولة ، فقال : ان العضو الرئيس ، في البدن ، هو بالطبع ، أكمل أعضائه وأتمها ، كذلك رئيس المدينة يجب أن يكون أكمل أجزاء المدينـــة. وكما أن القلب يتكون اولاً ، ثم يكون هو السبب في وجود ســـائر الأعضاء فكذلك رئيس المدينة ينبغي ان يكون هو اولاً ، ثم يكون السبب في أن تحصل المدينة وافرادها . وكلما تقربت الأعضاء من العضو الرئيس ، كانت اعمالها أشرف ، واذا بعدت عنه كانت اعمالها اخس .

قال الفارابي : « وتلك ايضاً حال الموجودات ، فان السبب الأول نسبته الى سائر الموجودات ، كنسبة ملك المدينة الفاضلة الى سائر أجزائها » (١) . فهو اذن يعتقد ان للموجودات مراتب ، وان الاخس منها يقتفي غرض ما هو فوقه ، الى أن ينتهي الى السبب الأول .

فالمدينة الفاضلة هي المدينة التي ترتبت أعضاؤها على صورة شبيهة بترتيب الموجودات واتصالها بعضها ببعض .

ان اكمل مدينة هي مدينة الله ، اما المدينة الفاضلة فتحتذي في أجزائها وترتيبها مراتب الكون ، وينبغي ان تنظم المدينة الفاضلة وفقاً لنظام الوجود، ويجب أن تحذو في أفعالها حذو رئيسها الأول (٢) . فالسياسة اذن قسم من علم

١) المصدر نفسه ص ٨٢

٢) المصدر نفسه. قال الفارابي : « فعلى هذا الترتيب تكون الموجودات كلها تقتفي غرض السبب الاول . فالتي اعطيت كل ما به وجودها من اول الامر ، فقد احتذى بها من اول امرها حذو الاول ومقصده ، فعادت وصارت في المراتب العالية . واما التي لم تعط من اول الامر كل ما به وجودها ، فقد اعطيت قوة تتحرك بها نحو ذلك الذي يتوقع نيله . ويقتفي في ذلك ما هو غرض الاول . وكذلك ينبغي ان تكون المدينة الفاضلة ، فان اجزائها كلها ينبغي ان تحتذي بأفعالها حذو مقصد رئيسها الاول » . ص — ٨٢ ، ٨٣

ما بعد الطبيعة ، والنظام الاجتماعي يجب أن يكون مشابهاً لنظام الكون ، لأن العالم حيوان كبير، كما أن الحيوان عالم صغير .

وكما أن جسد الحيوان ، اذا اصيب بمرض ، فسد مزاجه ، وتشوشت أفعاله ، واضطربت أعضاؤه ، فكذلك المدن قد تصاب بأمراض كثيرة ، فتصبح المدينة الصحيحة مريضة ، وتنقلب المدينة الفاضلة الى مدينة ضالة ، يستحسن أهلها القبيح ، ويستقبحون الحسن .

تعرف المدينة الفاضلة بآراء أهلها وأعمالهم ، كما تعرف ايضاً بنسبتها الى المدن الضالة . فالمدينة الفاضلة هي ضد المدينة الجاهلة ، والمدينة الفاسقة ، والمدينة المتبدلة ، والمدينة الضالة (١) .

١ - أما المدينة الجاهلة : فهي المدينة التي لم يعرف اهلها السعادة ، ولا خطرت ببالهم ، ان ارشدوا اليها لم يقيموها ، وان ذكرت لهم لم يعتقدوها . لا يعرفون من الخيرات الا سلامة الأبدان ، واليسار ، والتمتع باللذات ، ونيل المجد والعظمة . واذا أضاع أحد أفرادها شيئاً من ماله او اصيب بآفة في بدنه ، او فاتته لذة ساعة ، حسب ذلك شقاء ، وعده فساداً .
تنقسم هذه المدينة الجاهلة الى اقسام ، منها :

المدينة الضرورية : وهي المدينة التي يقتصر أهلها على الضروري من المأكول ، والمشروب ، والملبوس ، والمسكون، ولا يفكرون إلا في التعاون على نيل ذلك .

والمدينة البدالة : وهي المدينة التي قصد أهلها أن يتعاونوا على بلوغ

١) الفارابي : آراء اهل المدينة الفاضلة : ص - ٩٠

اليسار والثروة ، لا على أن ينتفعوا بذلك ؛ ولكن على أن يكون اليسار هو الغاية من الحياة .

ومدينة الكرامة : وهي التي قصد أهلهـــا أن يتعاونوا على أن يكونوا مكرمين ، ممدوحين ، مذكورين ، مشهورين بين الأمم ، ممجدين معظمين ، بالقول والفعل ، ذوي فخامة وبهاء .

ومدينة الخسة والشقوة : وهي التي قصد أهلها التمتع باللذة من المحسوس والتخيل ، وإيثار الهزل ، واللعب (١) .

ومدينة التغلب : وهي التي قصد أهلها أن يكونوا القاهرين لغيرهم ، ويكون هدفهم اللذة التي تنالهم من الغلبة .

والمدينة الجماعية : وهي المدينة التي قصد أهلها أن يكونوا أحراراً ، يعمل كل منهم ما يشاء ، فيتبع هواه ، ويتصرف في ما للآخر ، كأن أمرهم فوضى بينهم لا يتباينون ، ولا يمنعون أنفسهم من شيء أصلاً .

٢ . — ومن المدن المضادة للمدينة الفاضلة **المدينة الفاسقة** ، وهي المدينة التي يعلم اهلهـــا ما يعلمه اهل المدينة الفاضلة من اسباب السعادة ، ويعرفون الله والعقل الفعّال ، ويعتقدون ذلك كله ، ولكن تكون افعالهم أفعال المدن الجاهلة . فهم يقولون بما يقوله أهل المدن الفاضلة ، ولكن من غير ان يعملوا به .

٣ . — ومن المدن المضادة للمدينـــة الفاضلة **المدينة المتبدلة** ، وهي التي كانت آراء اهلها وافعالهـا ، في القديم ، مطابقة لآراء المدينة الفاضلة وافعالها ، الا انها تبدلت ، فدخلت فيها آراء فاسدة ، واستحالت افعالها الى افعال مذمومة .

---

١) المصدر نفسه : ص — ٩١

٤ . — ومنها **المدينة الضالة** : وهي التي تعتقد في الله ، وفي الثواني ، وفي العقل الفعّال : آراء فاسدة ؛ ويكون رئيسها الأول ضالاً ، يظن انه يوحى اليه ، وهو بعيد عن الوحي ، بعد السماء عن الأرض : فيخادع الناس ، ويغرهم بأقواله وأفعاله (١) .

إن وصف الفارابي للمدن الضالة أبلغ من وصفه للمدينة الفاضلة ، لأنه يتكلم عن القهر ، والقوة ، وتنازع البقاء ، والبغض ، والتغالب ، وغير ذلك من روابط هذه المدن ، بعبارة تذكرنا بداروين Darwin ، ونيتشه Nietzsche . قال الفارابي . « إن المدن الجاهلة والضالّة ، إنما تحدث متى كانت الملة مبنية على بعض الآراء القديمة الفاسدة (٢) » .

فمن هذه الآراء رأي الذين يقولون : ان الموجودات متضادة ؛ وإن كل واحد منها يلتمس التغلب على الآخر ، فيحصل على شيء يحفظ به وجوده ، ويلتمس من الوسائل مايستطيع أن يحارب به أعداءه ، حتى اذا تغلب على ضده جعله شبيهاً به في النوع ، واستخدمه لقضاء ما هو نافع له . قال : « فانا نرى كثيراً من الحيوان يثب على كثير من باقيها ، فيلتمس إفسادها وإبطالها ، من غير أن ينتفع بشيء من ذلك نفعاً يظهر ، كأنه قد طبع على أن لا يكون موجود في العالم غيره ، أو أن وجود كل ماسواه ضار له (٣) » . ثم قال : « وقد جعلت

---

١) آراء اهل المدينة الفاضلة ص ٩٢ قال الفارابي : « وملوك هذه المدن مضادة لملوك المدن الفاضلة ، ورياستهم مضادة للرياسات الفاضلة . وكذلك سائر من فيها »

٢) المصدر نفسه ، ص — ٢٠٦

٣) المصدر نفسه ، ص — ٢٠٧

هذه الموجودات ان تتغالب وتتهارب ، فالأقهر منها لما سواه يكون أتم وجوداً (١) » .
والغالب قد يهلك المغلوب ، وقد يبقيه ليستخدمه ويستعبده وينتفع به (٢) . تلك
هي طبيعة الموجودات وفطرتهـــا . فعلى الانسان صاحب الفكر ، والروية
والارادة ، أن يقلد أفعال الأجسام الطبيعية والحيوانات في غرائزهـــا . قال
الفارابي : « فالعدل إذن التغالب ، والعدل أن يقهر ما اتفق منها ، والمقهور إما
أن قُهر على سلامة بعضه ، أو هلك وتلف ، وانفرد القاهر بالوجود ، أو قهر
على كراهة ، وبقي ذليلاً ، ومستعبداً تستعبده الطائفة القاهرة ، ويفعل ما هو الأنفع
للقاهر ، في أن ينال به الخير الذي عليه التغالب ، ويستديم به ، فاستعباد القاهر
للمقهور هو أيضاً من العدل ، وان يفعل المقهور ما هو الأنفع للقاهر هو
أيضاً عدل ، فهذه كلها هي العدل الطبيعي ، وهي الفضيلة (٣) » .

إن هذه الآراء تشبه آراء (نيتشة) في كتاب (زرادشت) مشابهة حقيقية .
قال الفارابي : « أما سائر ما يسمى عدلاً ، مثل ما في البيع والشراء ، ومثل رد
الودائع ومثل أن لا يغضب ، ولا يجور ، وأشباه ذلك ، فان مستعمله إنـــما
يستعمله أولاً لأجل الخوف والضعف ، وعند الضرورة الواردة من خارج (٤) » .
فالفضيلة إذن دالة على الضعف والخوف . فاذا كان المتعاقدون ضعفاء ، يخاف
بعضهم بعضاً ، حافظو على الشركة ، لكن متى قوي أحدهم على الآخرين ، غيّر

---

١) المصدر نفسه ، ص – ١٠٧

٢) قال الفارابي : « والغالب أبداً أما ان يبطل بعضه ، لأنه في طباعه ان وجود ذلك الشيء نقص ومضرة في وجوده هو . واما ان يستخدم بعضاً ويستعبده لأنه يرى في ذلك الشيء ان وجوده لأجله هو . » راجع ايضاً : Carra de Vaux : les Penseure de l'Islam, T. IV. P. 12. Paris 1928

٣) المصدر نفسه ، ص – ١١٢

٤) آراء اهل المدينة الفاضلة ص – ١١٢

شرائط الاتفاق ورام القهر ، وقد يترك الناس التغالب ، ويتعاونون على الحياة ، فاذا وقع التكافؤ ، وتمادى الزمان على ذلك ، لم يدروا كيف كان منشأ ذلك التعاون ، وظنوا إن العدل هو الموجود الآن . ولا يعلمون انه خوف وضعف . وهذا شبيه بقول (نيتشه) : «إن الضعفاء يحسبون انفسهم صالحين لانه ليس لهم براثن » . وهو مشابه أيضاً لآراء فلاسفة النشوء والارتقاء في تنازع البقاء «Struggle for lif» ، ولآراء (هوبس Hobbes) القائل : « إن الانسان ذئب على أخيه الانسان « Homo homini lupus » ، حتى انك لتجدفيها ايضاًمشابهة لآراء (سبنسر) في تولد الغيرية من الأنانية ، أو العدل من الظلم .

وليس (الفارابي) أول من ذكر هذه الآراء وفندها ، لأن أفلاطون قد سبقه الى ذلك في كتاب (الغورجياس) ، وكتاب الجمهورية ؛ فمما قاله أفلاطون في (الغورجياس) : «اذا أرادالانسان انيعيش عيشةحسنة ، وجبعليه أنيرخي لأهوائه العنان ، حتى تنمو نمواً لايحول دونه شيء . واذا بلغت هذه الأهواء نهايتها ، وجب على الانسان ان يكون أيضاً قادراً على ارضائهـا بشجاعة ودهاء ، فكلما تولدت في قلبه شهوة سكنها . ان اكثر الناس لا يفعلون ذلك . فهم لا يمدحون الاعتدال والعدالة ، الا لأنهم أنذال ، لا يستطيعون ان يتبعوا أهواءهم (١) » . وقال أيضاً في كتاب الجمهورية : « العدالة انما هي حق الأقوى (٢) » .

غير أن مذهب (الفارابي) في الأخلاق ليس مبنياً على القوة كمذهب (نيتشه) ، بل هو مبني على الفضيلة . إن الانسان السعيد هو الانسان الفاضل ،

(1 Gorgias 483 et su

(2 République 338 - 344

والمدينة السعيدة هي المدينة التي يحكمها ملك فاضل . وقد وصف (الفارابي العضو الرئيس كما وصفه (أفلاطون) ، وبين أن الملك الفاضل يجب أن يكون فيلسوفاً حكيماً . فقد قال (أفلاطون) في كتاب الجمهورية : « لا يمكن زوال بؤس الدول والحكام ، وشقاء النوع الانساني ، ما لم يملك الفلاسفة او يتفلسف الملوك والحكام ، فلسفة صحيحة تامة ، أي ما لم تتحد القوتان : السياسية ، والفلسفية ، في شخص واحد (١) » . وقد عدد (أفلاطون) مزايا الفيلسوف الحقيقي . قال : « ان الفيلسوف الحقيقي يجب أن يكون محباً للحقيقة ، وذا رغبة وقادة في معرفة كل الموجودات ، مبغضاً للكذب ، محباً للصدق ، ميالاً الى احتقار اللذات الجسدية ، غير مكترث بالمال ، شديد القناعة ، زاهداً في الحياة نابذاً للشقاء ، شجاعاً أمام الموت ، بعيداً عن العناد ، والعجرفة ، والكبرياء . ويجب أن يكون أيضاً سامي المدارك ، حر الفكر ، قوي الحدس ، عادلاً ، دمث الطباع ، سريع الخاطر ، والذاكرة ، والحافظة ، محباً للجمال ، ذا فطرة موسيقية قانونية متسقة (٢) » .

وقد نسج (الفارابي) على منوال (أفلاطون) في وصف رئيس المدينة الفاضلة . قال : « ان الرئيس الحقيقي هو رئيس الامة الفاضلة ، ورئيس المعمورة كلها . ولا يجوز أن يكون فوقه رئيس أصلاً ، بل هو فوق الجميع ، وليس في وسع كل انسان أن يكون رئيساً ، لأن للرئاسة صفات لا وجود لها في كل شخص . وانما يكون الرئيس انساناً قد استكمل جميع الصفات الحسنة ، فصار عقلاً ومعقولاً بالفعل ؛ وتكون القوة المتخيلة قد استكملت عنده بالطبع ، حتى صارت قادرة في اليقظة ، او في وقت النوم ، ان تقبل الجزئيات من

---

1) République 473

2) Ibid, VI 488 - 489

العقل الفعال . فالانسان الذي حل فيه العقل الفعال ، هو الذي يصلح للرئاسة ، فيفيض عليه ما يفيض من الله على العقل الفعال ، ويكون حكيماً وفيلسوفاً ، نبياً منذراً بما سيكون ، ومخبراً بما هو الآن ، ويكون في أكمل مراتب الانسانية ، وفي أعلى درجات السعادة ، ثم يجب أن يكون له مع ذلك قدرة بلسانه على جودة القول ، والتخيل ، وقدرة على جودة الارشاد الى السعادة ، وأن يكون له مع ذلك جودة ثبات ببدنه لمباشرة الأعمال (١)» .

ثم ذكر (الفارابي) صفات أخرى غير هذه ، قال (٢) « يجب أن يكون الرئيس تام الاعضاء ، جيد الفهم والتصور لكل ما يقال له ، جيد الحفظ لما يفهمه ، ولما يراه ويسمعه ، ولما يدركه ، جيد الفطنة ذكياً ، إذا رأى الشيء بأدنى دليل فطن له ، محباً التعليم والاستفادة ، منقاداً له ، سهل القبول ، لا يؤلمه تعب التعليم ، ولا يؤذيه الكد الذي يناله منه ، غير شره على المأكول والمشروب ، محباً للصدق وأهله ، مبغضاً للكذب وذويه ، كبير النفس ، محباً للكرامة ، محتقراً للمال ، ولسائر أعراض الدنيا ، محباً للعدل وأهله ، ومبغضاً للجور والظلم ، عدلاً غير صعب القياد ، لا لجوجاً ولا جموحاً ، اذا دُعي الى العدل ؛ بل صعب القياد ، إذا دعي الى الجور ، والى القبح ، قوي العزيمة على الشيء الذي يرى انه ينبغي أن يُفعل ، جسوراً مقداماً ، غير خائف ولا ضعيف النفس » .

إن هذه الصفات التي ذكرها (الفارابي) لا تختلف عن الصفات التي ذكرها

---

١) آراء اهل المدينة الفاضلة ص — ٨٣ — ٨٥ قال الفارابي : « ورئيس المدينة الفاضلة ليس يمكن ان يكون اي انسان اتفق ، لان الرئاسة انما تكون بشيئين : احدهما ان يكون بالفطرة والطبع معداً لها ، والثاني بالهيئة والملكة الارادية » ص — ٨٣

٢) آراء اهل المدينة الفاضلة ص — ٨٦ — ٨٨

(أفلاطون) إلا قليلًا . فهو قد اشترط أن تكون السياسة خاضعة للناموس ، وأن يكون الحاكم فيلسوفاً ، والفرق بين دولة (الفارابي) ودولة (أفلاطون) ، أن (الفارابي) يريد أن تجتمع السلطة كلها في يد شخص واحد ، وأن تلتف المعمورة حول ملك يقبل تعاليمه عن العقل الفعال . أما (أفلاطون) فيرى أن يُعهد بمقاليد الأمور الى الفلاسفة ، وأن يكون في تربية هؤلاء ، وفي تنظيم حياتهم ، ما يضمن للشعب اشراق شرارة العدالة عليه . فجمهوريته جمهورية أرسطقراطية ، أما دولة (الفارابي) فهي دولة أوتوقراطية مجتمعة في رجل واحد .

غير أن الاختلاف بين (الفارابي) و (أفلاطون) ليس حقيقياً ، لأن (الفارابي) يجد اجتماع هذه الصفات كلها في إنسان واحد صعباً جداً (١) قال : « فاذا لم يوجد انسان واحد اجتمعت فيه هذه الشرائط ، ولكن وجد اثنان : أحدهما حكيم ، والثاني فيه الشرائط الباقية ، كانا هما رئيسين »(٢) . وإذا اجتمعت هذه الصفات في ثلاثة أو أربعة أو خمسة ، كانوا جميعهم رؤساء ، وإذا لم يوجد حكيم تضاف اليه إدارة المدينة ؛ لم تلبث تلك المدينة بعد مدة أن تهلك . وهكذا يعود (الفارابي) الى رأي (أفلاطون) في جعل الفلاسفة الحكام كثيرين ، وتنقلب ملكيته الاوطوقراطية الى ارسطقراطية الفلاسفة والعلماء .

---

١) آراء اهل المدينة الفاضلة ص — ٨٨ ، قال الفارابي : « واجتماع هذه كلها في انسان واحد عسر ، فلذلك لا يوجد من فطر على هذه الفطرة الا الواحد بعد الواحد والاقل من الناس» قايس بين هذا القول وقول ابن سينا في الاشارات : النمط التاسع ، ص ١٢٤ ، ج ٢ ، من شرح نصير الدين الطوسي : « جل جناب الحق عن ان يكون شريعة لكل وارد ، او يطلع عليه الا واحد بعد واحد ! »

٢) آراء اهل المدينه الفاضلة ص — ٨٩

من الصعب بيان الأسباب التي جعلت (الفارابي) يعود الى هذه الجمهورية . ولكن، لعل للحياة الاجتماعية في زمانه تأثيراً في هذا الرأي ! فهو يطلب ان يكون الحاكم واحداً ، وأن يكون عالماً فيلسوفاً ، ويرى أنه لا بد من تعدد الحكام ، اذا لم تجتمع هذه الصفات كلها في رجل واحد . فقد تكون الحكمة في رجل ، والعفة في رجل آخر ، كما كانت السلطة الدينية في زمانه منحصرة في الخليفة المقيم في بغداد ، وكما كانت السلطة الزمانية في يد الأمراء والسلاطين المسيطرين على سائر أنحاء المملكة .

إن رأي (الفارابي) في المدينة الفاضلة ، لا يخلو في بعض الأحيان من السذاجة ، غير أن قوة وصفه ناشئة في الحقيقة عن صدق تصوره ، وقوة ايمانه ، وثقته بطبيعة الانسان وفطرته . ان مدينته الفاضلة هي مدينة الصالحين الذين يحكمهم فلاسفة حكماء ، أو انبياء منذرون ؛ لذلك كانت هذه المدينة الفاضلة مدينة خيالية ، بعيدة عن الحياة والتجربة ، ولذلك أيضاً أكثر (الفارابي) من وصف المدن الضالة . من الصعب معرفة هذه الأمم الضالة التي يشير اليها (الفارابي) ، ويغلب على الظن أنه لا يصف في هذا الباب أمماً معينة ، بل يذكر احكاماً عامة ، مبنية على حوادث جزئية ، مبهمة ، مقتبسة من جمهورية أفلاطون . لأن (أفلاطون) تكلم في الجمهورية عن ثورة الجهل على العلم ، وتفوق الباطل على الحق (٤٨٨) . فهو إذن ينسج في أكثر هذه المسائل على منوال أفلاطون ، الا انه بالغ في التجريد أكثر منه ، فجاءت مدينته الفاضلة بعيدة عن الواقع .

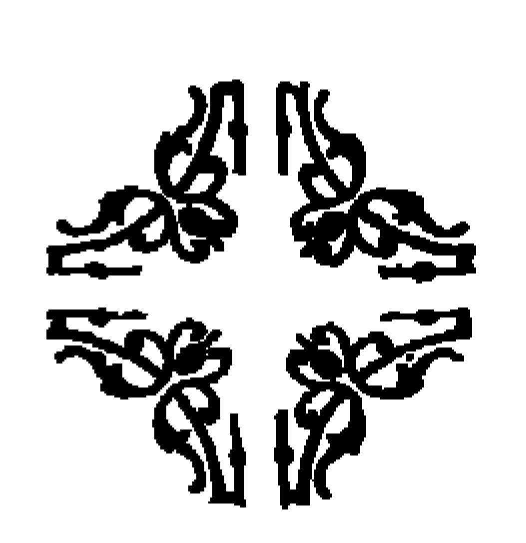
وقصارى القول . . ان المدينة الفاضلة التي ألفها الفارابي أقرب الى السماء

منها الى الأرض ، لا بل هي نتيجة من نتائج فلسفته الكونيـه ، ورأيه في مراتب الموجودات ، وارتقائها من الشريف الى الأشرف ، حتى تنتهي الى العقل الفعال ، وتتصل عن طريقه بالاله . فكما أن الاله هو ملك السماء والعالم والمدبر الحكيم الذي رتب الموجودات كلها ، ونظمها تنظيماً حكيماً ، كذلك الملك الفيلسوف ، هو رئيس المدينة ومدبرها ، وكما أن للكواكب والأفلاك مراتب ودرجات ، تشبه ترتيب قوى النفوس ودرجاتهـا ، فكذلك جسد الانسان فيه أعضـاء متعاونة كتعاون أعضاء المدينة واتصالهم برئيسهم . فالكون ، والمعمورة الفاضلة ، والانسان حلقات مختلفة ، لسلسلة واحدة . ان رئيس المدينة الفاضلة حكيم تشرق عليه من العقل الفعال صور تجعل أفعاله منسجمة ونظـام الكون . . . هكذا تتسق الموجودات وتنتظم وتتحد ، هكذا تتصل السياسة بالفلسفة ، وتنطبق الفلسفة على الوجود ، هكذا أيضاً تتصل النفوس بعضها ببعض، وتزداد لذة السابقين بانضمام اللاحقين اليهم . إن وراء كل طائفة طائفة أخرى ، وكلما كثرت النفوس المتشابهـة المفارقة ، واتصل بعضها ببعض ، كان التذاذ كل واحدة منها أزيد ، وكلما لحق بهم من بعدهم ، زاد التذاذ من لحق الآن بمصادفة الماضين ، وزادت لذات الماضين باتصال اللاحقين بهم ، (١) ويدوم هـذا الاتصال بين الماضي والحاضر الى اللانهاية ، فلا حدّ ولا نهـاية إذن للذات التي يشعر بهـا أهل

---

١) اراء اهل المدينة الفاضلة ص — ٩٥ . قال الفارابي : « واذا مضت طائفـة فبطلت ابدانها ، وخلصت انفسها وسعدت ، فخلفهم ناس آخرون في مرتبتهم بعدهم ، قاموا مقامهم ، وفعلوا افعالهم . فاذا مضت هذه ايضاً وخلت صاروا ايضاً في السعادة الى مراتب اولئك الماضين، واتصل كل واحد بشبيهه في النوع والكيفية والكمية » .

المدينة الفاضلة ، سواء أكان ذلك قبل الموت أم بعده . إن مدينة الفارابي تصل سعادة الدنيا بسعادة الآخرة ، وتدل على تفاؤله ، وثقته بفطرة الانسان ، على خلاف بعض معاصريه ، من الشعراء الذين زعموا أن الظلم من شيم النفوس ! فهي حلم لذيذ ، ولكن الأحلام ليست دائماً خالية من الحقائق ، وكثيراً ما يفضل الخيال على الحقيقة ، وتنسج الحقائق من خيوط الأحلام !



نظرية الفيض عند ابن سينا

أو صدور الموجودات عن الخالق

ما هو رأي الفيلسوف في هذه الصور المحسوسة، والكواكب المنيرة، والسماء المظلمة ، هل وجدت هذه الاشياء قبل الزمان ، أم حدثت معه، أم بعده، هل هي قديمة أم حادثة ؟ وهذا النور الذي يبدل صور الكائنات ، وتلك الجاذبية التي يختلج بها قلب الفلك ، وهذه الحياة التي تدب في أعضاء الحيوان ، هل وجد ذلك منذ القدم ؟ أم هو حادث ؟ هل يبقى الى الابد ، ام يفنى حينما يفنى الزمان ، وينقلب النور الى ظلمة . ليت شعري هل تألق هذا الوجود لحظة واحدة لينطوي في غياهب العدم ، أم هو أبدي ، أزلي ؟ :

هذه مسألة حارت عقول الفلاسفة فيها منذ القدم فحيرت (آرسطو) كما حيرت (أفلاطون) ، و (الفارابي)، و (ابن سينا)، وغيرهم من الفلاسفة المتقدمين، والمتأخرين . ولا تزال الى اليوم معضلة الفلسفة الكبرى ، ومسألة المسائل كلها، علمية كانت، أو أدبية، أو خلقية .

لا تظنوا أنني سآتيكم في هذا المساء بحل لهذه المسألة ، فأنا الآن لست أدري إذا كان نطاق العقل قادراً على الاحاطة بها ، أو ببعض أجزائها ، لكن ذلك لا يمنع الفلاسفة من التفكير في مبدأ الكون ، وغاية الوجود

كل منهم يمثل دوره على مسرح الحقيقة ، كما يمثل الشعراء أدوارهم على مسرح الخيال.
وغرضنا نحن اليوم ان ننتقد هذه الادوار التي مثلوها ، كما ينتقد الادباء ادوار الممثلين . وسيتبين لكم من هذا البحث التاريخي ان (الفارابي) ، و(ابن سينا) لم يقولا بقدم العالم كما قال به (آرسطو) ، بل غيرا آراءه بما اضافاه اليها من مبادىء الفلسفة الاسكندرانية ، ليجعلاها مطابقة لاصول الدين ، فهما إذن قد ابتعدا عن مبادىء (آرسطو) ليتقربا من الدين ؛ ولكنهما كما سنرى لم ينجحا في عملهما هذا ، ولم يوفقا لاثبات حدوث الامكان ، بل ذهبا الى ما ذهبت اليه الافلاطونية الحديثة من القول إن الوجود يفيض عن الاول ، كما يفيض النور عن الشمس ، والحرارة عن النار .

إن (آرسطو) كما تعلمون يقول بقدم العالم ، حتى لقد زعم انه باق الى الابد وأن الحركة أزلية كالزمان ، وأن صورة الحاضر تشمل الماضي ، كما تشمل المستقبل ، غير أنه قال أيضاً إن الحركة لاتقوم بنفسها ، وانها محتاجة إلى محرك أول . فاذا كان العالم قديماً فهو محتاج في قدمه الى مبدأ يستند اليه ، الى عقل يجعله معقولاً . وهذا المبدأ هو الحق الذي لا حق بعده ، والكمال الذي لا كمال فوقه ، والفعل المحض الذي لا عدم في ذاته . ومعنى ذلك ان العالم محتاج الى إله ، ولكن كلا منهما قديم ، لانه ليس لفعل الاله ابتداء . ولو كان لفعله ابتداء لكان العالم حادثاً ، إلا أن المحرك الأول يحرك العالم منذ القدم ، يحركه من غير أن يتحرك معه ، لأنه اذا تحرك انتقل الى الشر لا إلى الخير ، ولا يعقل أن يكون هناك خير غير الذي له في ذاته .

والقول بقدم العالم لا يتفق وأصول الدين ، لانه يؤدي الى إثبات

قديمين ، وحرمان الخالق من صفة الابداع ، فالابداع إذن هو الخروج من العدم إلى الوجود . وقد قال علماء الكلام بذلك ، واستدلوا على وجود الله بحدوث العالم . قالوا : إذا كان العالم حادثاً ، فهو بحـــاجة الى محدث ، لانه لا يعقل أن يحدث العالم من غير أن يكون له مبدع ، فالاله إذن موجود ، لأن العالم حادث .

غير أن فلاسفة الاسلام ، لم يتبعو في ذلك رأي (آرسطو) ، ولا احتذوا فيه حذو علماء الكلام ، لأنهم إذا اتبعوا رأي (آرسطو) بحذافيره ، ابتعدوا عن أصول الدين ، واذا ساروا على طريقة المتكلمين ، انقلبت الفلسفة الى واسطة لا الى غاية . وطريقة علم الكلام انما هي طريقة جدلية ، تؤاخذ الخصوم بلوازم مسلماتهم (المنقذ ، ص ٨٠) ، وتخوض في البحث عن الجواهر ، والاعراض ، من غير أن تبلغ في ذلك الغاية القصوى . (فالفارابي) وابن سينا لم يتبعا طريقة علماء الكلام ، كما انهما لم يقلدا آرسطو تقليداً أعمى ، حتى ان (ابن طفيل) قدذكر في حي بن يقظان أن في كتاب الشفاء أشياء كثيرة لم تبلغنا عن آرسطو ، لأنه كان يريد أن يجمع بين الدين والفلسفـــة ، كما فعل (الفارابي) قبله ، حتى أن (ابن رشد) ، وهو أقرب فلاسفة العرب الى آرسطو ، قد ألف كتاباً في ذلك سماه (فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال) ، فالجمع بين الدين والفلسفة كان غاية أكثر فلاسفة العرب ، حتى لقد اثبت (غوتيه)(١) و (آسين بالاسيوس) أن هـــذه الصفة هي أهم الصفات التي تتميز بها الفلسفة العربية عن الحكمة اليونانية . وقد وجـــد العرب في مبادىء الأفلاطونية الحديثة خير وسيلة لتحقيق هـــذه الغاية ، فاتبعوها وهم يظنون أنهم يتبعون

1) Léon Gauthier, La théorie d'Ibn Rochd « Averroès » , Paris Lerouz « 1909 » .

(آر) ، وسيتضح لنا ذلك بعد الاطلاع على نظرية الفيض عند (ابن سينا) . ويمكننا أن نقول منذ الآن : إن هذه النظرية ناشئة عن تأثير الفلسفة الاسكندرانية في الفلسفة العربية ، وعن إذعان (ابن سينا) لعلماء الكلام .

ماهي نظرية الفيض ؟ إن نظرية الفيض هي النظرية التي تبين لنا كيف تصدر الموجودات عن الأول ، فتزعم أن هذا الصدور فعل ضروري ، ناشيء عن طبيعة المبدأ الاول ، فالوجود يصدرعنه ، كما يصدر النور عن الشمس ، وكما تصدر الحرارة عن النور ، كأن هناك قانوناً لتطور الكائنات ، وانتقالها من الواحد الى الكثير ، من الأول الى العقول ، أي من الوجود الأبدي المطلق إلى الوجود الزماني المتغير . إن هذه النظرية أفلاطونية ، وهي تختلف تماماً عن آراء (آرسطو) ، ولا يمكننا ان نحدد علاقتها بكل من هذين الحكيمين إلا إذا شرحناها شرحاً وافياً .

تستند نظرية الفيض عند (ابن سينا) الى ثلاثة مبادىء :

١ً – المبدأ الأول : هو انقسام الموجودات الى ممكن وواجب . فالاله واجب بذاته ، أما الموجودات الأخرى التي تصدر عنه فممكنة بذاتها ، واجبة بالاله . ولكن ما هو الواجب ؟ الواجب عند (ابن سينا) هو الموجود الذي لا يمكن فرضه غير موجود ، واذا فرض غير موجود عرض عنه محال. والواجب قد يكون واجباً بذاته ، وقد يكون واجباً بغيره . فالواجب بذاته هو الموجود الذي لا نستطيع تصور عدمه ، أما الواجب بغيره فهو الذي يكتسب وجوده من مبدإ مباين لذاته ، فالاله واجب الوجود بذاته ، لأنه لا يحتاج في وجوده الى شيء آخر غيره ، أما الاربعة فهي واجبة بغيرها ، أي أنها لا تتم الا باثنين مع اثنين ، كذلك الاحتراق ، فهو واجب بغيره لأنه لا

يحدث الا عند التقاء القوة المحرقة والقوة المحترقة . ثم إن الواجب الوجود بذاته لا يجوز أن يكون واجباً بغيره ، لأن كل ما هو واجب الوجود بغيره ممكن بذاته . فالممكن هو الموجود الذي متى فرض غير موجود، او موجوداً لم يعرض عنه محال ، بل ان ميله الى الوجود معادل لميله الى العدم. فالموجودات إما ان تكون واجبة الوجود ، واما ان تكون ممكنة الوجود . مثال ذلك ان المعلول واجب بالعلة ، الا انه بذاته ممكن . اذا كانت النار علة الحرارة ، كانت الحرارة ممكنة بذاتها ، وواجبة النار ، كذلك اذا كان الاله علة وجود العالم ، كان العالم ممكناً بذاته ، واجباً بالله . والاله واجب بذاته لانه لا يفتقر في وجوده الى علة ، لانه لو كان له علة لصار وجوده ممكناً بذاته ، واجباً بغيره ، وهذا محال . فالاله لا يكون اذن واجباً بغيره ، لأن في ذلك هبوطاً الى حظيرة الامكان ؛ أما العالم المحسوس فهو ممكن بذاته ، لا واجب . وقد أخطأ الذي زعم ان الاشياء المحسوسة موجودة لذاتها ، واجبة بنفسها . قال ابن سينا : « واذا تذكرت ماقيل لك في شرط واجب الوجود، لم تجد هذا المحسوس واجباً ، وتلوت قوله تعالى : لا أحب الآفلين ، فان الهوي في حظيرة الامكان أفول (١) »، فهناك اذن ثلاثة أنواع للموجودات :

١ . ـ النوع الاول هو الممكن بذاته ، ويشتمل على جميع الاشياء التي لا يترجح فيها العدم على الوجود ، أي ان في طبيعتها أن توجد ، وأن لا توجد .

٢ . ـ والنوع الثاني هو الممكن بذاته ، الواجب بغيره ، ويدخل في هذا النوع كل ما نراه من الأشياء والحركات .

---

١) اشارات ، ص ١٥٤ من طبعة ليدن ١٨٩٢

٣ . — والنوع الثالث هو الواجب بذاته ، وهو المبدأ الأول ، آي الله .

إن تقسيم الموجودات على هذه الصورة رأي انفرد به (ابن سينا) من بين جميع الفلاسفة ، حتى لقدلامه (ابن رشد) عليه ، وقال : إن (ابن سينا) قد اتبع في ذلك رأي المتكلمين ، وخصوصاً رأي ابي المعالي ، الذى كان يقول إن العالم بأسره جائز . قال (ابن رشد) : « ونحن نجد ابن سينا يذعن لهذه المقدمة بوجه، وذلك أنه يرى أن كل موجود ما سوى الفاعل ، فهو ، اذا اعتبر بذاته ، ممكن وجائز (١) » . فابن سينا قد اتبع اذن رأي (ابي المعالي) في هـــذا المبدأ ، إلا أنه لم يأخذ به إلا ليبني عليه نظريته في صدور الموجودات كلها عن الواجب .

٢ . — والمبدأ الثاني الذي نجده عند (ابن سينا) هو المبدأ القائل: لا يصدر عن الواحد إلا واحد . قال (ابن سينا) في كتاب النجاة (ص — ٤٥٣) : « ان الواحد من حيث هو واحد ، انما يوجد عنه واحـد » ، وقال ايضاً في كتاب الاشارات : « الاول ليس فيه حيثيات لوحدانيته ، فيلزم كما علمت ان لا يكون مبدأ الا لواحد بسيط». ومعنى ذلك ان الأول واحد من جميع الوجوه، فاذا صدر عنه وجود وجب أن يكون هذا الوجود واحداً ، مثال ذلك ان الاله لا يبدع الا العقل الاول ، لأنه واحد ، ولأنه لا يصدر عن الواحد الا واحد. وهذا شبيه بما قاله أفلوطين في كتاب (التساعيات) إن الواحد لا يصدر عنه الا أقنوم ثان ، وهو العقل ؛ لأن الواحد غير معين ، اما الأقنوم الثاني فهو عقل ، وموجود ، ومعقول معاً .

---

١) ابن رشد ، الكشف عن مناهج الادلة في عقائد الملة [ص — ٤٠]، طبع هذا الكتاب مع كتاب فصل المقال في القاهرة سنة ١٩١٠

٣ . ــ والمبدأ الثالث الذي أخذ به (ابن سينا) هو مبدأ الابداع او التعقل، وهو يجعل الابداع في الجواهر المفارقة ناشئاً عن التعقل ، أو التفكير.. قال : ان تعقل الاله هو « علة للوجود على ما يعقله » ، فاذا فكر العقل في شيء وجد ذلك الشيء على الصورة التي فكر العقل فيها . فالعقل الاول انما ينشأ عن تأمل الاله لذاته ، واذا فكر العقل الاول في الاله فاض عنه عقل ثان ، لأن هذه العقول المجردة بعيدة عن عوائق المادة ولواحقها ، فيوجد عن تعقلها عقول اخرى من غير أن يكون مانع لذلك .

ان هذه المبادىء الثلاثة التي استخرجناها من فلسفة (ابن سينا) توضح لنا كيفية صدور الموجودات عن الأول ، وسنبين أن فيض الموجودات عن الأول انما يكون بمزج هذه المبادىء الثلاثة بعضها ببعض ، لأن الاله عند ابن سينا يجمع هذه الصفات الثلاث في ذاته ، فهو واجب ، وواحد ، وعقل .

فالاله واجب بذاته لانه مبدأ كل شيء وعلة كل وجود ، ولو كان واجباً بغيره لكان له علة ، الا ان هذه الصفة الأخيرة لا توافق كماله .

والاله واحد من وجوه شتى لانه تام الوجود ، ولانه لا ينقسم ، ولان مرتبته في الوجود أعلى المراتب . ان احد وجوه الواحد أن يكون تاماً ، فان الكثير ، والزائد ، لا يكون لهما وحدة ذاتية .

والاله عقل ايضاً . فهو يعقل ذاته ويعقل أنه مبدأ للموجودات التامة ، واذا عقل ذاته ، وعقل انه مبدأ لكل وجود ، عقل أوائل الموجودات عنه ، وصار عالماً بما يتولد عنها ، فهو يعقل كل شيء على نحو كلي ، فيكون مدركاً للأمور الجزئية

من حيث هي كلية . قال (ابن سينا) : « وكما انك اذ تعلم الحركات السماوية كلها فأنت تعلم كل كسوف ، وكل اتصال ، وانفصال جزئي ، فكذلك الاله يعلم الكليات ، ولا يعزب عنه شيء شخصي ، فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السماوات ولا في الأرض (١) .

لا شك أن للأله صفات أخرى غير هـذه ، فهو كما قال (ابن سينا) في كتاب الشفاء : عاشق ، ومعشوق ، وتام ، وحق ، وخير محض ، ونحن لم نقتصر على الصفات الاولى الا لنبين بواسطتها كيفية صدور الموجودات عن المبدإ الأول .

ولنشرح الآن هذا الصدور باختصار :

ان الاله عقل محض ، يعقل ذاته ، ففعله الاول انه يعقل نظام الخير في الوجود كيف ينبغي ان يكون ، لا عقلاً خارجاً عن القوة الى الفعل ، ولا عقلاً منتقلاً من معقول الى معقول بل عقلاً واحداً معاً ، ولما كان التعقل علة للوجود كان من الضروري ان يصدر عن تعقل الاله لذاته معلول أول هو ايضاً عقل .

ثم ان الاله واحد لا ينقسم ، فيجب اذن ان يصدر عن تعقله لذاته عقل واحد لا غير ، لأنه لا يصدر كما قلنا عن الواحد الا واحد . قال ابن سينا : « ان اول الموجودات عن العلة الاولى واحد بالعدد ، وذاته وماهيته موجودة لا في مادة ، فليس شيء من الاجسام ، ولا من الصور التي هي كمالات الاجسام معلولاً قريباً لذاته ، بل المعلول الاول عقل محض . لانه صورة لا في مادة ، وهو اول العقول المفارقة التي عددناها ، ويشبه ان يكون هذا المبدأ المحرك للجرم الاقصى على سبيل التشويق » (١) .

---

١) النجاة ، ص ٤٥١

ثم ان هذا العقل الاول واجب بالاله ممكن بذاته ، وهو ايضاً يعقل الاله ويعقل ذاته . فاذا عقل الاله لزم عنه بما يعقله وجود عقل ثان تحته ، واذا عقل ذاته صدر عن تعقلها وجود صورة الفلك الاقصى وكمالها وهي النفس ، ووجود جرميـة الفلك الاقصى . فالنفس تصدر عن تعقله لذاته واجبة الوجود بالاله ، والجسم يصدر عن طبيعة امكان الوجود المندرجة في تعقله لذاته .

فهناك اذن ثلاثة اشياء تفيض عن العقل الاول ، العقل الثاني ، وجرم الفلك الأقصى ، وصورته التي هي النفس . فتحت كل عقل ثلاثة اشياء في الوجود ، ووجود هذه الثلاثة عن العقل الاول في الابداع انما هو لأجل التثليث المذكور فيه ، والأفضل يتبع الافضل (١) .

والعقول المفارقة كثيرة العدة ، إلا انهـا ليست موجودة معاً عن الاله ، بل يجب أن يكون أعلاها العقل الاول ، ثم يتلوه عقل ثان وثالث . ولا يزال هذا التعقل ينتج عقولاً ، ونفوساً ، وأفلاكاً ، حتى ينتهي الابداع الى العقل العاشر ، وهو العقل الفعال ، أي العقل المدبر لعالم الكون والفساد .

فالامور السماوية تؤلف اذن سلسلة ، كل حلقة منها تحتوي على ثلاثة أشياء : العقل ، والنفس ، والفلك . فالاله لا يبدع الا العقل الاول . أما العقل الاول فيلزم عنه ثلاثة أشياء : العقل الثاني ، والفلك الاقصى ، ونفسه . والعقل الثاني يلزم عنه ثلاثة أشياء : العقل الثالث ، وفلك الكواكب الثابتـة ، وصورته التي هي النفس . وهكذا دواليك ، الى ان ينتهي الفيض الى فلك القمر ، وكرة الهواء المحيطة بالارض (٢) . قال ابن سينا : « وانت تعلم ان ههنا عقولاً ونفوساً

---

١) النجاة ص ٤٥٤ .

٢) زعم ابن سينا في كتاب الشفاء ، المقالة العاشرة في الالهيات ، الفصل الرابع ، ان هذا الفيض يتوقف عند العقل العاشر ، ولكن الادلة التي ذكرها لتأييد هذا الرأي ليست كافية . راجع النجاة ص ٤٥٥ ، والاشارات ص ١٧٤

مفارقة كثيرة . فمحال ان يكون وجودها مستفاداً بتوسط ما ليس له وجود مفارق . ولكنك تعلم ان في جملة الموجودات عن الاول أجساماً ، اذ علمت ان كل جسم ممكن الوجود في حد نفسه ، وانه يجب بغيره ، وعلمت انه لاسبيل الى ان تكون عن الاول بغير واسطة ، فهي كائنة عنه بواسطة . وعلمت انه لا يجوز أن تكون الواسطة واحدة محضة . فقد علمت ان الواحد من حيث هو واحد انما يوجد عنه واحد ، فبالحري ان تكون عن المبدعات الاولى بسبب اثنينية يجب ان تكون فيها ضرورة ، او كثرة كيف كانت ، ولا يمكن في العقول المفارقة شيء من الكثرة الا على ما اقول : ان المعلول بذاته ممكن الوجود ، وبالأول واجب الوجود ، ووجوب وجوده بانه عقل ، وهو يعقل ذاته ، ويعقل الأول ضرورة ، فيجب ان يكون فيه من الكثرة : ١ً — معنى عقله لذاته ممكنة الوجود في حد نفسها . ٢ً — وعقله وجوب وجوده من الاول المعقول بذاته . ٣ً — وعقله الاول . وليست الكثرة له عن الاول . فان إمكان وجوده امر له بذاته ، لا بسبب الاول ، بل له من الأول وجوب وجوده ، ثم كثرة انه يعقل الاول ، ويعقل ذاته ، كثرة لازمة لوجوب حدوثه عن الأول . ونحن لا نمنع ان يكون عن شيء واحد ذات واحدة ، ثم يتبعها كثرة اضافية ليست في أول وجوده » (١) .

فانت ترى ان العقل الاول ضروري في مذهب (ابن سينا) لتوليد الامكان من الوجوب ، والكثرة من الوحدة . فالاله واحد ، ولا يصدر عن الواحد الا واحد ، وهو واجب الوجود بذاته ، ليس بجسم ، ولا في جسم ، ولا يخالط ذاته امكان . أما العقل الذي يفيض عن الاله ، على سبيل اللزوم ، فهو واجب بالاله ممكن بذاته ، ففيه اذن بهذا المعنى كثرة ، وفيه امكان . ولولا هذه الكثرة

---

١) النجاة ، ص ٤٥٩

لكان لا يمكن أن يوجد عن العلة الأولى الا وحدة، ولا يمكن أن يوجد عنها جسم. فالكثرة لم تتولد اذن من الواحد الا بتوسط العقل الاول. وهذا شبيه بما قاله (افلوطين) في صدور العقل عن الواحد. ان المعلول الاول يجب أن يكون عقلا واحداً بالذات، ولا يجوز ان يكون عنه كثرة الا مختلفة النوع. قال ابن سينا: « فليست هذه الانفس الارضية ايضاً كائنة عن المعلول الأول بلا توسط علة اخرى موجودة ، وكذلك عن كل معلول أول عال ، حتى ينتهي الى معلول يكون عنه كون الاسطقسات القابلة للكون والفساد ، المتكثرة بالعدد والنوع معاً ، فيكون تكثر القابل سبباً لتكثر فعل مبدأ واحد بالذات ، وهذا بعد استتمام وجود السماويات كلها » (١) . وقال أيضاً : « فاذاً يجب ان يحدث عن كل عقل عقل تحته ، ويقف بحيث يمكن ان تحدث الجواهر العقلية منقسمة متكثرة بالعدد لتكثر الاسباب . فهناك تنتهي » (٢) .

تلك هي أسباب تولد الكثرة من الوحدة . ان الاله يبدع العقل الأول ، ويكون هذا العقل مبدأ وجود عقل آخر دونه ، وبما يعقل ذاته يلزم عنه وجود فلك بنفسه وجرمه . فالعقل الاول يشارك الاله في الابداع ، ولولا هذه الكثرة التي في ذاته لما استطاع ان يبدع اجزاء الفلك الذي بعده ، لانه يتأمل المبدأ الاول، ويفكر فيه، فينشأ عنه عقل ثان ، متصف ايضاً بخاصة الابداع ، ثم يتأمل ذاته فيبدع نفساً وجرماً . وهكذا، فان اختراع العقل الاول يوضح لنا كيفية صدور الكثرة عن الوحدة ، للاثنينية التي فيه ، فهو واجب بغيره ممكن بذاته ، اما الاله فهو واحد من جميع الوجوه .

قلنا ان العقل الاول، ممكن بذاته، وواجب بالاول فمن أين جاء هذا الامكان، وكيف تولد من الوجوب . ان ابن سينا لا يجيب على هذا السؤال . نعم إنه جعل وجود الله متقدماً على الامكان ، الا انه احتاج الى الامكان

---

١) النجاة ، ص ٤٥٩

٢) المصدر نفسه ، ص ٤٥٩

في توليد الكثرة من الوحدة . إن هـذا الامكان شبيه بالمـادة التي تكلم عنها (أفلاطون) في بيان عمل الصانع ، وهي مجردة عن كل حقيقة جوهرية ، لا بل هي كما قيل مقر العدم .

فاذا صح ذلك كان الامكان قديماً أيضاً ، وهـذا يقربنا من رأي المانوية الذين جعلوا مبـدأ الوجود اثنين : النور ، والظلمة ؛ لأن الاله نور والامكان ظلام ، فالعقل يفيض عن النور ، والاله يرش على المـادة من نوره ، فتتكيف المادة بحسب الصورة التي تشرق عليها منه . ثم ان هـذه الصورة خير لأن كمال الوجود هو كمال الخير . ولا خير في المادة إلا بما يفيض عليهـا من واهب الصور . وهي تعشق الصورة ، والعشق هو علة الابداع ، كما هو سبب البقاء . والمادة أشبه بالمرأة القبيحة ، كلما انكشف قناعها غطت ذمائمهـا . فالصورة هي القناع الذي يكسب المادة جمالاً ، وهي تعشق هـذا القناع لأنه كمال وخير . وكل من أدرك كمالاً وخيراً فانه بطباعه يعشقه . فلا غرو إذا عشقت المـادة الصورة ، ولا غرو إذا تطلعت النفوس البشرية إلى الجواهر العلوية ، لأن السعادة هي إدراك الكمال . فالخير المطلق هو عشق مطلق ، لأن الخير يتجلى لعاشقه ، وهو لجوده وكرمه يحب ان يتجلى لكل عاشق ، فاذا احتجب جماله عن بعض الموجودات ، فذلك ليس لنقص في وجوده ، بل لنقص في تلك الموجودات نفسها ، لأنه لا حجاب إلا في المحجوبين .

إن هـذا الخير المطلق، الذي يتكلم عنه (ابن سينا) لا يختلف كثيراً، كما ترى ، عن الصانع الذي يتكلم عنه (أفلاطون) في كتاب (طيماوس) ، وهو غاية النفوس البشرية، وغاية الحركات السماوية ، لأن الافلاك إنما تتحرك في سبيل الخير ، وهي تتحرك أيضاً بحركات مستديرة ، على سبيل التسبيح لأمر الله

تعالى (تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات ص ٥٧) ، كأن حركاتها عبادات ملكية (نجاة — ٤٣٤) .

إن حركات الافلاك شبيهة بحركات النفوس ، لأن الفلك شبيه بالانسان . وهو كما قال (ابن‌سينا) حيوان مطيع لله تعالى (نجاة ٤١٢) ، وكما ان له نفساً تحركه ، فكذلك له عقل يدبره ، إلا أن المحرك القريب للافلاك ليس طبيعة ولا عقلاً ، بل هو نفس . فالنفس هي المحرك القريب ، والعقل هو المحرك البعيد. ولا يمكن أن يكون المحرك القريب عقلاً ، لان ذلك يدعو الى تغيير حقيقة العقل . ونحن نعلم ان المعقولات ثابتة لاتتغير . أما النفس فتبدل تصوراتها وإراداتها ، وهي علة الزمان ، تتخيل الحركة والتغير ، أما العقل فلا يتغير لأنه مفارق للمادة . النفس تحرك جسم الفلك ، كما تحرك نفس الانسان جسده ، وهي تحرك الفلك حركة مستديرة ، لأن الحركة المستديرة هي أكمل الحركات ، وهي التي تجعل الفلك مستعداً لقبول الخير من المبدأ الأول .

ونحن نجد أننا اذا تصورنا الخير تحركنا اليه . فالخير هو غاية حركة الافلاك ، لأن النفوس إنما تتحرك بحركات مستديرة حول عقولها ، لتصيب من حركاتها هذه كمالاً . ولعل هذه الحركة شبيهة بحركات الدراويش في حلقاتهم . إذ يحركون أجسامهم حركات مستديرة ، لينالوا من وراء هذه الحركات خيراً . ان حركات الافلاك مستديرة كحركات الدراويش ، لا بل هي شبيهة بحركات المجوس حول النار . كلما تحركوا أصابهم منها كمال . ولكنهم لا يبلغون بهذه الحركات كمالاً مطلقاً ، لأنهم كلما تحركوا شعروا برغبة في الكمال ، وحاجة اليه . فهم يفنون نفوسهم في الحركة ، من غير ان يدركوا الخير أو يصلوا اليه ، ويتحدوا به ، كأن الخير المطلق حد نهائي ، وغاية قصوى ، قد

يكون في وسع النفس ان تتشبه به ، ولكن ليس في وسعها أبداً أن تدركه وتتحد به ، من غير أن تفنى في العقل .

كيف تصدر الموجودات عن الاول :

ان الوجود يفيض عن الاول فيضاً ضرورياً معقولاً . فالعقل الأول يفيض مباشرة عن الله ، وهو أكثر العقول جمالاً ، وأقواها ابداعاً ، وأشدها حباً، لانه أقرب العقول من الله . والعقل الثاني يفيض عن العقل الأول ، وهكذا دواليك . كلما ابتعدت العقول عن المبدأ الاول ، ضعف كمالها، ونقص خيرها . الا أنها تشترك كلها في الابداع ، لاشتراكها في صفتي الوجوب والتعقل . ولولا ذلك لما أبدع الاله عقلاً ، ولا أبدع العقل الأول نفساً .

وهـذا الفيض ليس على سبيل القصد ، لأنه اذا قصد الاول شيئاً غيره ، صار هذا الشيء أعلى مرتبة منه في الوجود ، والمقصود أسبى كمالاً من القاصد . أضف الى ذلك ان الخالق ، اذا قصد وجود الكون عنه ، أدّى ذلك الى كثرة في ذاته .

ثم ان هذا الفيض ليس على سبيل الطبع ، اي ليس ناشئاً عن ضرورة عمياء ، اذ كيف يعقل ان يكون العالم صادراً عن الاله ، من غير ان يكون له به معرفة ورضى ، وكيف يصح هذا والاله عقل محض ، يعقل ذاته ، فيجب أن يعقل ايضاً أنه يلزمه عن عقله لذاته وجود الكل عنه ، وأن هذا الفيض من لوازم جلالته المعشوقة .

فالفيض ليس اذن على سبيل القصد ، ولا على سبيل الطبع ، بل هو فيض رضى معقول . قال ابن سينا : «فالاول راض بفيضان الكل عنه» (نجاة ٤٤٩) . فهو يعقل ذاته ، ويعقل انها مبدأ لنظام الخير ، وذلك العقل ليس على

طريق الانتقال من القوة الى الفعل ، أو من معقول الى معقول، بصورة نظرية، بل هو عقل واحد حدسي ، خارج عن الزمان . لأنه لو انتقل من معقول الى معقول لحدث في ذاته تغير ، ونحن نعلم ان ذاته لا تتغير ، بل الحقيقه المعقولة عند الله واحـدة . اذن فالفيض انما هو على سبيل اللزوم والضرورة المعقولة .

إن هـــذا الفيض يتوقف عند العقل العاشر ، وهو العقل الفعّال الذي تتطلع اليه نفوس البشر ، غير أن (ابن سينا) لا يوضح لنا كيف يتوقف فيض الوجود عند العقل العاشر . نعم انه يأتي بأدلة على ذلك ، إلا أن هذه الادلة ليست كافية ، حتى لقد قال (ابن خلدون) : « ان هذا الذي ذهبوا اليه باطل بجميع وجوهـــه ، فاما اسنادهم الموجودات كلها الى العقل الاول ، واكتفاؤهم به في الترقي الى الواجب ، فهو قصور عما وراءذلك من رتب وخلق الله ، فالوجود أوسع نطاقاً من ذلك، ويخلق ما لا تعلمون . » (٦٨)

تلك هي نظرية الفيض عند ابن‌سينا . ومن دقق فيها ، وفهم أغراضهـــا ، أدرك أن الشيخ الرئيس اقتبسها من (الفارابي) . فقد بين (الفارابي) في المدينة الفاضلة أن وجود الموجودات عن المبـــدإ الاول أمر ضروري لا محيد عنه . قال : « ومتى وجد للأول الوجود الذي له ، لزم ضرورة أن يوجد عنه . سائر الموجودات » . . . ووجود الاشياء عنه انمـــا هو على جهة فيض وجوده . فالوجود يفيض اذن، كما قال (الفارابي)، فيضاً ضرورياً ، الا أن هذا الفيض ليس لغاية ، لان الخالق لم يوجد لأجل غيره ، بل ان هـذا الايجاد وجود منه ، وهذا الجود يختلف عن الجود البشري ، لأننا باعطائنا المال نستفيد من غيرنا كرامة ولذة ، أما الخالق فانه يعطي الوجود لغيره من غير أن

يستفيد من ذلك شيئاً ، لذلك كان وجوده قبل فيض الوجود عنه لا يقل كمالا عن وجوده بعد الفيض (المدينة الفاضلة ، ١٧ ،١٨) . ثم ان (الفارابي) يصف مراتب الموجودات بقوله : « ويفيض عن الاول وجود الثاني ، فهذا الثاني هو أيضاً جوهر غير متجسم أصلاً ، ولا هو في مادة ، فهو يعقل ذاته ويعقل الاول . فبما يعقل من الأول يلزم عنه وجود ثالث ، وبما هو متجوهر بذاتـــه التي تخصه يلزم عنه وجود السماء الاولى » . ثم ينشأ عن العقل الثالث كرة الكواكب الثابتة ، وعن العقل الرابع كرة زحل ، وعن الخامس كرة المشتري ، وعن السادس كرة المريخ ، وعن السابع كرة الشمس ، وعن الثامن كرة الزهرة ، وعن التاسع كرة عطارد ، وعن العاشر كرة القمر . وعند كرة القمر ينتهي فيض الاجسام السماوية . فالسماء الاولى هي اذن أعلى الأفلاك ، وكرة القمر هي أدناها ، وكل هـــذه الأفلاك محيطة بالارض ، والارض ثابتـــة في المركز .

فابن سينا قد أخذ هذه النظرية عن (الفارابي) ، ولكنه أضاف اليها مبدأه في تقسيم الموجودات الى ممكنة وواجبة . وقد بينا كيف تفيض العقول والنفوس والأجرام السماوية وفقاً لهذا المبدأ ، الا ان آراء (الفارابي) نفسه في فيض الموجودات عن الأول ترجع الى كتاب التساعيات لأفلوطين زعيم الأفلاطونية الحديثة ، اذ يقول : « ان العقل الذي يفيض عن الواحد هو كالنور الذي يفيض عن الشمس لأن كل الحقيقة المعقولة نور . والواحد فوق المعقولات كلها ،(Ennéades v. p. 66) ان المبدأ الاول بسيط ، وهو مكتف بنفسه ، لا يحتاج الى شيء . وهـــذا المبدأ الاول ليس حادثاً لأنه ليس في مادة ، وهو الأول لانه الواحد . وكل وجود بعده مركب . ولكن كيف تصدر الكثرة عن الاول ؟ اذا كان الأول كاملاً ، وجب أن يكون أتم الموجودات ابداعاً . وكلما كان الوجود أكمل

كان أبداعه أتم . فلا يحبس في ذاته ، بل يفيض عنه وجود غيره . وهـــذا ينطبق على الموجودات صاحبة الاختيار ، كما ينطبق على الموجودات التي لا اختيار لها ، فكيف يبقى الاول محبوساً في ذاته من غير أن يفيض عنه وجود . إن كمال الخير الحقيقي يقتضي فيضانه ، واذا فاض الخير على الوجود صار الوجود حقاً ، لأن قوة الابداع إنما تفيض عن الخير .

فانت ترى أن المصدر الاول لابن سينا والفارابي وغيرهما من فلاسفة العرب في نظرية الفيض إنما هو أفلوطين . إلا أنهم جمعوا في هـــذه النظرية آراء أفلاطون الى آراء آرسطو ، وخلطوها بعضها ببعض : أخذوا من آرسطو قولهم : إن فوق العالم الماً ، وان هناك أفلاكاً ذات حركات مستديرة ، وأنها تتحرك تحت تأثير العقول . وأخذوا عن افلاطون وافلوطين قولهم ان الكثير يصدر عن الواحد ، وان الاله يعقل ذاته ، ويعقل الأشياء على الوجه الكلي ، وأن عقله لذاته يولد العقل الاول ، وأن العقل يتأمل الواحد ويعود اليه . ثم ان هذه الآراء قد مزجت عند (ابن سينا) بآراء المنجمين وتعاليمهم ، وقد كان الطبيعيون والمنجمون في ذلك العصر يجدون للأجرام السماوية أفعالاً وآثاراً في هـــذا العالم مختلفة ، تدل على اختلاف طبائعها . فيفيض عن الجرم الاقصى على الاجسام استعداد المادة لقبول الصورة ، ويفيض منه على النفوس تهيؤها لقبول العقل بالفعل . ويفيض من كوكب زحل قوة تفعل في الاجسام برداً وجموداً ، وتولد في النفوس استعداداً لقبول التخيل ، والتذكر والتفكير والتوهم . أما المريخ فانه يفيض منه على الاجسام قوة تفعل فيها حرارة غريزية ، واذعاناً للتغير ، والاستحالة ، ويفيض منه على النفوس تهيؤ للقوة

الغضبية ، وأما القمر فيفيض منه على الاجسام قوة تفيدها الرطوبة الطبيعية ، وعلى الأنفس استعداد للقوة الغاذية . وربما اثرت في الانفس الانسانية هيئة تكون بهـــا سريعة التحول والتبدل عن خلق وقصد الى آخر . فالمريخ فلك الغضب ، والقمر فلك التبدل والتحول ، وهذا التأثير الذي للأجرام السماوية في أحوال الموجودات الأرضية هو نهاية ما توصلت اليه هذه النظرية العجيبــة .

أقول: هـــذه النظرية العجيبة ، وانا أحكم على ابن سينا بعقلية رجل من رجال القرن العشرين ، يعرف أن الارض تدور حول الشمس ، وأن الكواكب مركبة من العناصر الكيماوية التي نجدها على الأرض ، وأنهـــا خاضعة لقوانين طبيعية شبيهة بالقوانين التي تخضع لها كرتنا ، ولكن من رجع بافكاره الى ذلك العصر عذر (الفارابي) و (ابن سينا) وغيرهما من الفلاسفة على هذه الأحلام التي تخيلوها . فقد كان علماء ذلك العصر يعتقدون أن الارض في مركز العالم ، وان الشمس ، والقمر ، والكواكب ، كلها تدور حول الارض . انظروا مثلاً الى كتاب المجسطي لبطليموس ، وقايسوا بينه وبين ما قاله (الفارابي) و (ابن سينا) ، تجدوا إلهيات هذين الفيلسوفين مطابقة لحالة علم الفلك في ذلك العصر . ان المذاهب الفلسفية انما تبنى على العلم ، وتتبدل بتبدله ، فابن سينا قد بنى مذهبه على المسلمات العلميـــة في زمانه ، وهي تقول ان الافلاك تسعة بعضها في جوف بعض كحلقة البصلة ، وأدناها الينا فلك القمر ، وهو محيط بالهواء من جميع الجهات كاحاطة قشرة البيضة ببياضها ، والارض في جوف الهواء ، كالمحـــة في البيضة . ان اهل ذلك العصر كانوا يعتقدون ان

الكواكب أجسام سماوية ، وأن لها نفوسا تحركها ، وأن لحركاتها تأثيراً في نفوسنا وأجسامنا ، فكان كل كوكب من الكواكب عندهم الهاً شبيهاً بآلهة اليونان : فالمريخ إله الغضب ، والشمس إله الحرارة ، والقمر إله الرطوبة . ان هذا الاعتقاد لا يوجد عند اليونان وحدهم ، بل نجده أيضاً عند الكلدانيين ، ونجده أيضاً عند بعض العلماء الحرانيين المعاصرين لابن سينا ، الذين كانوا يعبدون الكواكب كأجدادهم . فلما انتقل العلم الى العرب عادت الى بعضهم تصورات بابل وأحلامها ، ففكروا في احياء السماء على هـذه الصورة العجيبة ، حتى لقد استغرب الغزالي هذه النظرية ، وقال رداً على الفلاسفة : « ما ذكرتموه تحكمات ، وهو على التحقيق ظلمات فوق ظلمات ، لو حكاه الانسان في نومه عن منام رآه لاستدل به على سوء مزاجه » . (تهافت ، ص - ٢٩) وقال ابن رشد : « والعجب كل العجب كيف خفي هذا على (ابي نصر) و (ابن سينا) لأنهما اول من قال هذه الخرافات ، فقلدهما الناس ، ونسبوا هذا القول الى الفلاسفة» . ان (ابن رشد) يشير هنا الى انتقادات (الغزالي) المرة، التي حطم بها آراء (ابن سينا) في كتاب التهافت ، وهو يريد أن يبين ان انتقاد (الغزالي) لا يهدم شيئاً من الفلسفة ، بل يهدم هـذه الآراء العجيبة، التي جاء بها (ابو نصر) و (ابن سينا) ، وقد خفي على (ابن رشد) ان هذه الخرافات انما هي دليل على ان الفارابي وابن سينا قد تحررا بعض الشيء من سلطان فلسفة آرسطو ، فابن سينا قد ابتعد عن آرسطو، ومزج آراءه بآراء أفلاطون ليجعل الهياته مطابقة لأصول الدين. الا انه لم يستطع ان يثبت حدوث الامكان، ولم يوفق أيضاً لجعل صفات الاله مطابقة تماماً

لصفاته الموحى بها . نعم إن اله ابن سينا خير ، وكمال، وعقل، الا أن هذا الخير لا يتجلى للكائنات الا لكماله ، وهذا العقل لا يعقل الجزئيات الا لعقله ذاته . فهو اذن بعيد عن الحيــــاة ، والحركة ، والرحمة ، والمحبة ، وغيرها ، من الصفات التي نجدها في الأديان . نعم ان (ابن سينا) يقول : ان الاله عاشق، ومعشوق ولكن هـــذا العشق عشق جاف ، ليس له فيه شيء من الحرية ، لأنه ناشىء عن تعقله لذاته ، فلا غرو اذن اذا قام (الغزالي) على (الفارابي) و (ابن سينا) وتصدى للرد عليها . وقد يظهر ان في تصوف (ابن سينا) رجوعاً الى الحياة والفاعلية والرحمة ، الا ان الامر على خلاف ذلك . لان تصوف (ابن سينا)، تصوف عقلي، لا تصوف قلبي . وقصارى القول ، انكم اذا نظرتم في هـــذه الآراء التي شرحناها في هـــذا المساء حسبتموها كما قال (الغزالي) أحلام نائم أو خرافة من خرافات العجائز ، الا انكم اذا وضعتم (ابن سينا) في عصره عذرتموه على أحلامه هذه ، وعرفتم انه لم يسفسط هذه السفسطة ، ولم يموه هذا التمويه ، الا لاتباعه آراء اليونان من جهة ، ورغبته في المحافظة على أصول الدين من جهة أخرى. ان مسلمات العلم كانت في زمانه فاسدة، فلا تعجبوا اذن لهذه الأساطير التي جاءنا بها .

ولعل هناك تأثيراً أيضا للحياة السياسية في زمانه ، اذ كان الخليفة مقيماً في بغداد، لا يعرف ما يفعله السلاطين في ممالكهم المختلفة . فكأن الخليفة هو الواحد الذي لا يتحرك ، والخير المطلق الذي لا يدرك ، والمبدأ الأول الذي تتجه نحوه العقول ، وكأن الأمراء والسلاطين عقول مستقلة عنه ، ومتصلة به، لأنها تشاركه في ابداعه، وتستمد الخير منه . ان كل كوكب

في الهيات (ابن سينا) ملك يتحرك في السماء تسبيحاً لله تعالى ، كما يتحرك السلاطين والأمراء في خدمة الخليفة الساكن ، فكأن السماء دولة قد فصلت القوة المدبرة فيها عن القوة المحركة ، وكأن الحياة السياسية قد نظمت على صورة الأفلاك وحركاتها . وعلى ذلك فليست أفكار ابن سينا رؤيا من رؤى السماء ، بل هي أضغاث أحلام مفعمة ببخار الأرض .

نظرية النفس عند ابن سينا

ذكرت لكم في المحاضرة السابقة كيف أوضح الشيخ الرئيس صدور العالم عن الاله، وكيف سار على طريقة (أفلاطون) في التوحيد بين الاله، والحب، والخير ، وذكرت لكم أيضاً شيئاً عن حالة العلم في ذلك العصر ، وقلت أن الباعث الأساسي على القول بتلك النظرية الغريبة هو باعث ديني ، وان (ابن سينا) لم يوفق لاثبات حدوث العالم ، بتقسيمه الموجودات الى ممكنة وواجبة ، ثم بينت أثر الحياة الاجتماعية والدينية في ترتيب العقول، والنفوس، والأجرام العلوية ، وقلت ان المحرك الأول للاجرام هو نفس ، لأن النفس تفيض عن العقل، وترغب في الاتصال به ، الا أنني لم أبين أمر النفس، ولم أوضح حقيقتها . فما هي النفس وما هو أصلها ، من أين أتت ، والى اين تعود ؟

لقد فكر الفلاسفه منذ القدم في امر النفس ، وبقائها بعد الموت، فعزّ على كثيرين منهم ان يكون مصير حياة الانسان الى العدم ، فقالوا بخلود النفس ، وكان لمذاهبهم تأثير في حياة الانسان وأخلاقه . ولا غرو فان أعظم نظريات الفلاسفة تصل الى آذان العامة ، حتي أنك لتجدهم يذكرون الحياة ، والموت ، والخلود في أغانيهم ، وأحاديثهم ، فيكلمونك عن النفس، وسعادتها ، وشقائها

ويذكرون حدوثها، ورجوعها ، وتقمصها. فالبحث عن مصير النفس بحث حيوي لا يستطيع الانسان ان يعرض عنه ، ويقيم في ظلام من الشك دامس ، لا يعرف نفسه، ولا يعرف مصيرها وغايتها .

ان الصفة الرئيسية التي تمتاز بها فلسفة (سقراط) و(افلاطون) هي اهتمامها بمعرفة مصير النفس ، وللمباحث النفسية في فلسفة (آرسطو) اثر عظيم ، حتى ان كتابه في النفس كان المرجع الأول للفلاسفة الذين طرقوا هذه المباحث بعده ، فابن سينا قد رجع الى كتاب النفس هذا ، واقتبس من تساعيات افلوطين ، و كتب افلاطون، اشياء كثيرة، الا انه مزجها وضهرها، وكون منها نظرية ذات طابع خاص، تختلف صورتها عن طبيعة الاجزاء المقومة لها.

ان نظرية النفس عند ابن سينا نظرية غنية ، تشتمل على عناصر كثيرة ، لا يمكن ذكرها كلها في محاضرة واحدة . فلنقتصر اذن في شرحها على بعض المسائل ، كاثبات وجود النفس وحدوثها، وبيان قواها ، ووحدتها ، واكتسابها للمعرفة ، وخلودها .

أ.— اثبات النفس ، ان ابن سينا يثبت وجود النفس بالحدس والاستدلال معاً فنحن ندرك بالحدس ، ونشعر ان بين جنبينا نفساً متحركة ، حاسة ، ونشاهد في الوقت نفسه اجساماً تحس، وتتحرك، بالارادة، ثم نشاهد ايضاً اجساماً تتغذى وتنمو وتولد ، وندرك ان هذه الصفات ليست لتلك الاجسام بجسميتها ، بل هي ناشئة عن ذواتها المحركة . والشيء الذي تصدر عنه هذه الافعال نسميه نفساً (١) . قال ابن سينا :

« ارجع الى نفسك وتأمل . . . هل تغفل عن وجود ذاتك ولاتثبت نفسك، ما عندي ان هذا يكون للمستبصر ، حتى ان النائم في نومه ، والسكران

١) شفاء . الفن السادس . المقالة الاولى . الفصل الاول . ص ٢٧٨

في سكره ، لا يعرف ذاته عن ذاته ، وان لم يثبت تمثله لذاته في ذكره . ولو توهمت ان ذاتك قد خلقت أول خلقها صحيحة العقل والهيئة . . . وجدتها قد غفلت عن كل شيء الا عن ثبوت انيتها » (اشارات ، ص ـ ١٢١) .

فالانسان لا يغفل أبداً عن ادراك ذاته ، لانها اقرب الاشياء اليه فهو يدركها ادراكاً حدسياً من غير واسطة ولا آلة . وقد يغفل عن كل شيء فينسي اعضاءه الظاهرة والباطنة ، وينسى انه جسم ذو أبعاد ، ويغفل عن الاشياء الخارجية جميعها ، إلا انه لا ينسى أبداً ذاته . ان أول الادراكات وأوضحها على الاطلاق هو ادراك الانسان نفسه (شرح الاشارات ص ١٢٢٠) . وهذا الادراك لا يكتسب ببرهان ، ولا ينال بحجة ، بل هو ادراك حدسي مباشر ، شبيه بالادراك الذي تكلم عنه (ديكارت) في كتاب التأملات ، اذ يقول : ان ادراك النفس أسهل واوضح من ادراك الجسد . قال ابن سينا :

« بماذا تدرك حينئذ (وقبله وبعده) ذاتك ، وما المدرك من ذاتك ؟ أترى المدرك منك أحد مشاعرك (مشاهدة) ، أم عقلك ، وقوة غير مشاعرك وما يناسبها . فان كان عقلك، وقوة غير مشاعرك بها تدرك ، أفبوسط تدرك أم بغير وسط ، ما أظنك تفتقر في ذلك حينئذ الى وسط ، فانه لا وسط ، فبقي أن تدرك ذاتك من غير افتقار الى قوة اخرى » (١) .

فالانسان يدرك نفسه بنفسه ، لا بتوسط شيء غير نفسه ، ويدرك الاجسام الخارجية بواسطة الحس . نعم اننا ندرك بالبصر اجسادنا ، ولكننا قد ننسلخ من هذا الحس . اننا ندرك بالسمع أصوات الطبيعة ، ولكننا قد نتجرد من السمع الظاهري ، ونصغي الى انغام حياتنا الداخلية . فنحن لا ندرك ذاتنا

١) اشارات : ص ، ١٢٢

بالبصر ، ولا بالسمع ، ولا بعضو من أعضاء الجسد ، فلا ندركها بالقلب ، ولا بالدماغ ، ولا بالشم ، ولا بالذوق ، بل ندركها من غير آلة . وقد أنسى كل شيء ، وأغفل عن كل أمر ، الا عن ادراك نفسي ، قال (ديكارت) في كتاب التأملات : « سأغمض الآن عيني ، وأسد اذني ، وامحو من خيالي جميع الصور التي ارتسمت فيه ، ولكنني لا استطيع أن اتجرد عن الفكر ، وانقطع عن ادراك انيتي » . نعم ان قول ديكارت هذا يرمي الى غايات مختلفة عن غايات ابن سينا ، الا انه شبيه به ، وهو يدل على تجرد النفس عن اللواحق المادية ، واهتدائها الى ذاتها عند نسيان العالم الخارجي . قال ابن سينا : « هو ذا يتحرك الانسان بشيء غير جسميته التي لغيره وبغير مزاج جسمه » . فالنفس في الانسان هي غير الجسمية والمزاج ، وغير الحرارة التي في الاعضاء ، وغير الدم الذي يجري في العروق ، والنسمات التي يختلج بها الصدر . النفس هي مبدأ الأفعال والحركات . فابن سينا يستدل اذن على وجود النفس بالأفعال والحركات الصادرة عنها . كما نستدل على وجود العلة بوجود المعلول . ان هذا الاستدلال يوصلنا الى ادراك النفس من حيث هي مبدأ للحركات ، لا من حيث هي ذات مدركة لنفسها ، فالادراك الاول يكون بالاستدلال ، والثاني يكون بالحدس .

ثم ان هذه الافعال والحركات تختلف بحسب صور المركبات . وهي اما ان تكون نباتية ، واما ان تكون حيوانية ، واما ان تكون انسانية . فاذا كانت نباتية صدرت عنها حركات التغذي ، والنمو ، والتوليد ، واذا كانت حيوانية صدر عنها الحس والحركة ، واذا كانت انسانية صدرت عنها أفعال التغذي ، والحس ، والحركة ، والتفكير معاً . فالنفس اذن هي مبدأ الحركة وقد

سماها (ابن سينا) قوة ، كما قال (أفلاطون) إنها مبدأ حركة الجسد ، وهي تحرك الجسد كما تحرك النفوس السماوية أجرام الفلك . فالنفس اذن مشتركة بين النبات ، والحيوان ، والانسان ، كما هي مشتركة بين الانسان والملائكة . فاذا كانت مشتركة بين النبات والحيوان والانسان ، كانت كمال الجسم الطبيعي ، واذا كانت مشتركة بين الانسان والملائكة ، كانت جوهراً يحرك الجسم بالاختيار ، فالنفس ليست اذن محركة للجسد فحسب ، بل هي كما بينا كمال الجسد . وهي سبب الادراك والحافظة ، كما انها مبدأ الفكر والحركة .

ثم ان ابن سينا يفرق بين مفهوم النفس ومفهوم الحياة ، لأن للحياة مبدا خاصاً تصدر عنه أحوال معلومة ، والناس يفهمون من لفظ الحياة كون النوع مشتملاً على مبدأ تصدر عنه الافعال الحيوية ، أو يطلقون ذلك على كون الجسم مشتملاً على صورة يصح صدور تلك الأفعال عنها . الا ان مبدأ الحياة في كلا الحالين يختلف عن مبدأ النفس . قال ابن سينا : « فليس اذن المفهوم من الحياة والنفس واحداً ، اذا عنينا بالحياة مايفهم الجمهور » (١) . وان عنينا بها معنى مطابقاً للنفس لم يبق بينها وبين النفس فرق ، غير ان الانسان يتألف من روح وجسد ، أو كما قال (ابن سينا) من سرٍّ وعلن . اما علنه فهذا الجسم المحسوس بأعضائه وأحشائه ، وقد وقف الحس على ظاهره ، ودل التشريح على باطنه . واما سره فقوى روحه المختلفة من تذكر ، وعقل ، وارادة . ان لجوهر النفس فروعاً من القوى ، منبثة في الاعضاء ، وهي تدل على اتصال النفس بالجسد ، وعلى كيفية تأثر النفس بالبدن . وكما ان للجسد تأثيراً في النفس ، فكذلك للنفس تأثير في الجسد . قال ابن سينا : « انظر ، انك

١) الشفاء . الفن السادس . المقالة الاولى . الفصل الاول . ص ٧٠

اذا استشعرت جانب الله عز وجل ، وفكرت في جبروته ، كيف يقشعر جلدك ويقف شعرك » (١) . ان علاقة النفس بالجسد ليست علاقة ذاتيـــة ، بل هي علاقة عرضية ، وسيتبين لنا ذلك عند البحث في خلود النفس . ولكن كيف وصلت النفس الى الجسد ، ومن أين هبطت اليه ؟

٢ — **حدوث النفس** : يرى ابن سينا ان النفس حادثة ، وهو يوافق في هـــذا الرأي آرسطو ويخالف أفلاطون، فقد زعم أفلاطون، كما تعلمون، أن النفس قديمة ، لأن الحادث لا يكون أبدياً ولا عن المكان غنياً . فلو لم تكن النفس أزلية لم تكن أبدية ، فالنفس، عند أفلاطون ، قد وجدت قبل وجود الجسد وهي شقيقة المثل ، هبطت على كره الى العالم المحسوس ، واتصلت بالجسد ، فهي اذن صورة من صور الملأ الأعلى . وقد أوضح لنا ابن سينا رأيه في ذلك بقوله : « ان النفس صورة الجسد » ، الا ان هـذه الصورة لا تفيض على الجسد الا عند حدوث الاستعداد لها ، وهـــذا شأن جميع الصور . ان واهب الصور لا يرش النور الا على مستحقيه ، فالطبيب مثلاً لا يبدع صورة الصحة ، بل يهيء المـــادة لقبول صورة الصحة . وكذلك الجسد فهو لا ينشيء النفس بذاته ، بل تفيض النفس عليه من العقل الفعال . فالنفس الفردية اذن حادثة . قال ابن سينا : « انظر الى حكمة الصانع بدأ فخلق اصولاً ثم خلق منها امزجة شتى ، واعد كل مزاج لنوع ، وجعل اخراج الامزجة عن الاعتدال لاخراج الانواع عن الكمال ، وجعل اقربها من الاعتدال الممكن مزاج الانسان ، لتستوكره نفسه الناطقة » . (الاشارات جزء ١ ،ص ١٢٠) وقد برهن (ابن سينا) على حدوث النفس بقوله : والدليل على ان

---

١) اشارات ص ، ١٢٩

النفس الانسانية حادثة مع حدوث البدن ، أنها متفقة معه في النوع والمعنى ، فان وجدت قبل البدن فاما ان تكون متكثرة الذات ، وإما أن تكون ذاتا واحدة ، وكل فرضية من هاتين الفرضيتين فاسدة . فالنفس لا تكون قبل البدن متكثرة الذوات ، لان تكثرها إما ان يكون من جهة الماهية والصورة ، واما أن يكون من جهة النسبة الى العنصر والمادة المتكثرين بالامكنة والأزمنة والعلل . قال الشهرستاني في الملل والنحل : «وبطل الاول لأن صورتها واحدة ، وهي متفقة في النوع والماهية ، لاتقبل اختلافاً ذاتياً ، وبطل الثاني لأن البدن فرض غير موجود» . فالنفوس لاتختلف بعضها عن بعض الا باختلاف الاجسام ولولا الاجسام لماتكثرت ولاتباينت . قال ابن سينا : «والنفس لايجوز أن تكون واحدة الذات بالعدد ، وتكون موجودة قبل البدن ، لأنه اذا حصل بدنان حصل في البدنين نفسان ، فإما أن تكون كل نفس من هاتين النفسين قسماً لتلك النفس الواحدة ، فيكون الشيء الواحد منقسماً بالقوة ، وهذا باطل ، لأن الشيء الذي ليس له عظم وحجم لا يكون منقسماً . وإما ان تكون النفس الواحدة بالعدد موجودة في بدنين ، وهذا لا يحتاج الى كثير تكلف في ابطاله . فالنفس اذن حادثة وهي تحدث عند حدوث الجسد الصالح لها ، ويكون الجسد مملكتها ، وآلتها ، ويكون في هيئتها نزوع طبيعي الى الاشتغال به ، واستعماله والاهتمام بأحواله . . وهو سجن مظلم هبطت اليه النفس ، وأقامت فيه محجوبة عن الحس الظاهر . قال ابن سينا :

هبطت اليك من المحل الأرفع ورقاء ذات تعزز وتمنع
محجوبة عن كل مقلة عارف وهي التي سفرت ولم تتبرقع

فالنفس اذن قد فاضت عن واهب الصور ، ولم تحدث الا بحدوث الجسد .

ولكن لماذا هبطت النفس الى الجسد ، هل أهبطها الاله لتكتسب المعرفة وتقتبس العلوم ؟

قال ابن سينا :

فلأي شيء أهبطت من شامخ سام الى قعر الحضيض الاوضع

ان اكتساب المعرفة واقتباس العلوم انما يكون باشتراك الحس ، ولا يمكننا ان نبين طرائق اقتباس المعرفة ، واقتناص المجهول ، الا اذا بحثنا في ملكات النفس ووحدتها .

٣—*وحدة قوى النفس* : قلنا إن النفس هي مبدأ الأفعال والحركات . وان هذه الافعال ، إما أن تكون نباتية، واما ان تكون حيوانية ، واما ان تكون انسانية . لذلك انقسمت النفس عند (ابن سينا) الى ثلاث نفوس رئيسية :

١°) النفس النباتية ، ٢°) النفس الحيوانية ، ٣°) النفس الانسانية .

فالنباتية : هي كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يتولد ويربو ويتغذى ، فالقوى النباتية اذن ثلاث ، المولدة ، والمنمية ، والغاذية ، وهي موجودة في النبات ، والحيوان، والانسان .

والنفس الحيوانية: هي كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يدرك الجزئيات ، ويتحرك بالارادة ، وهي موجودة في الحيوان والانسان . تنقسم النفس الحيوانية الى قوتين : المحركة ، والمدركة . فالمحركة هي مبدأ الأفعال ، والمدركة هي قوة الاطلاع على العالم الخارجي . ولنوضح الآن كلًا من هاتين القوتين :

(١) تنقسم القوة المحركة الى قوة باعثة ، وقوة فاعلة . فالباعثة هي القوة النزوعية ، والشوقية ، ولها شعبتان : القوة الشهوانية ، والقوة الغضبية . أما الفاعلة : فهي تجذب الأوتار العصبية ، وترخيها ، أو تمددها ، وهي تطابق ما نسميه اليوم بالنزعات ، والحركات والافعال .

(٢) وأما القوة المدركة فتنقسم أيضاً الى قوتين : قوة تدرك إدراكاً خارجياً ، وقوة تدرك ادراكاً باطنياً . فالادراك الخارجي يكون بالحواس الخمس ، وهي : البصر ، والسمع ، والشم ، والذوق ، واللمس ، وحاسة اللمس هذه حاسة مركبة لأنها جنس لاربع قوى منبثة في الجلد : فالاولى قوة ادراك التضاد بين الحار والبارد ، وهذا مانسميه اليوم بحاسة الحرارة والبرودة ، والثانية حاكمة في التضاد بين اليابس والرطب ، والثالثة حاكمة في التضاد بين الصلب واللين ، والرابعة حاكمة في التضاد بين الخشن والاملس .

واما لادراك الباطني ، فهو إما ان يكون ادراكاً لصور المحسوسات ، وإما أن يكون ادراكاً لمعانيها . والفرق بين ادراك الصورة ، وإدراك المعنى أن الصورة هي الشيء الذي تدركه النفس الباطنة والحس الظاهر معاً ، ولكن الحس الظاهر يدركه أولاً ثم يؤديه الى النفس ، مثال ذلك : ان العين تدرك صورة الحصان ، أي شكله ، وهيئته ، ولونه ، ثم تؤدي ذلك الى الحس الباطن . وأما المعنى فان النفس تدركه من غير أن يدركه الحس الظاهر أولاً . مثال ذلك : ادراكنا لمعنى الحصان ، وحدوث مفهومه في النفس . ان هذا الادراك مستقل عن الحس الظاهر . فمن القوى التي ندرك بها ادراكاً باطنياً داخلياً قوة الحس المشترك ، وهي قوة مرتبة في أول التجويف المقدم

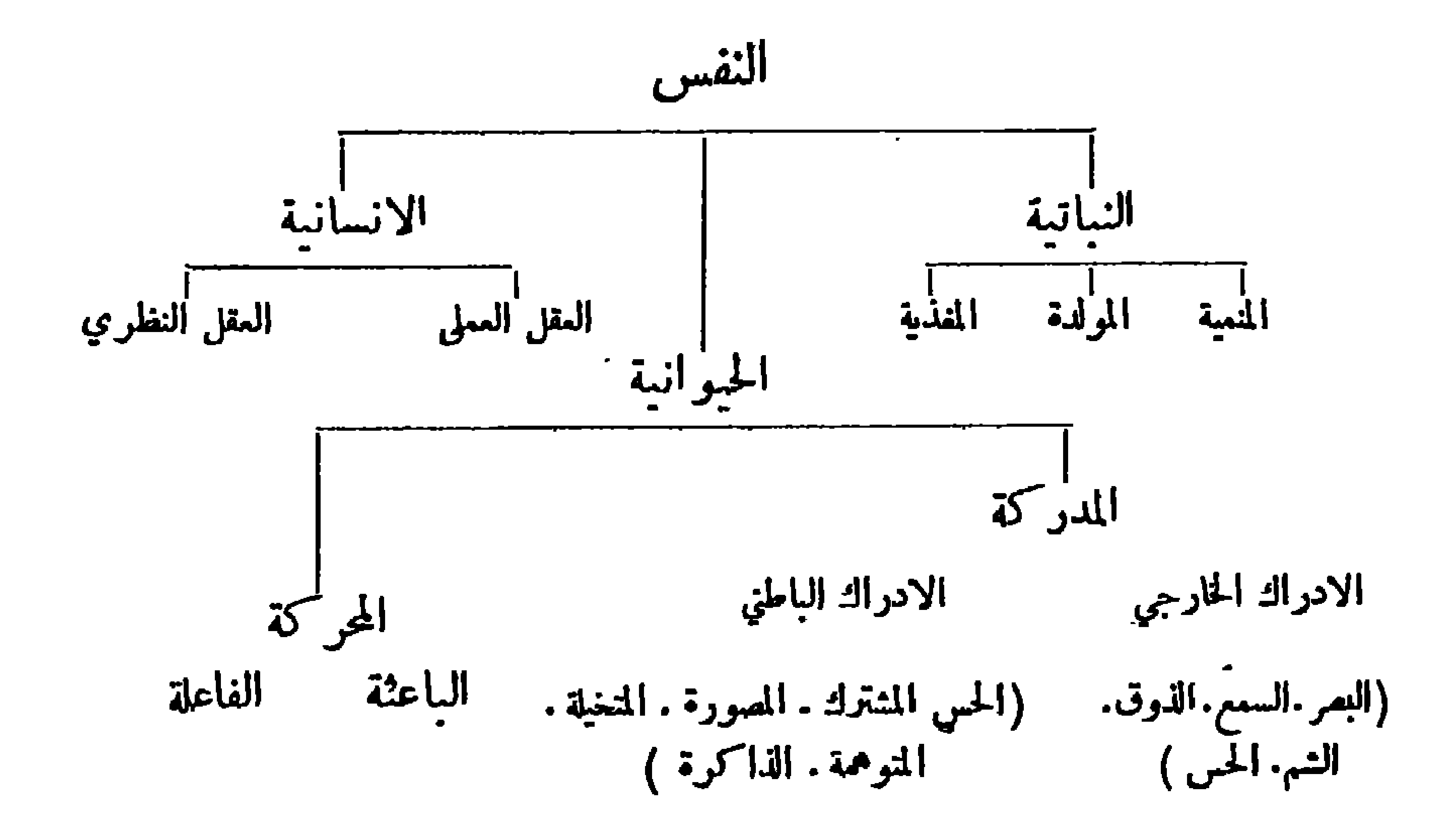
من الدماغ ، تقبل بذاتها جميع الصور المنطبعة في الحواس الخمس . ويشبه أن تكون هذه القوة مطابقة لما نسميه اليوم ادراكاً . ومن القوى الباطنة قوة الخيال ، أو المصورة ، وهي قوة مرتبة في آخر التجويف المقدم من الدماغ تحفظ ما قبله الحس المشترك من الحواس الجزئية ، وتبقى فيه بعد غياب المحسوسات . لان قوة القبول هي غير قوة الحفظ . ومنها القوة المتخيلة وهي قوة مرتبة في التجويف الأوسط من الدماغ ، من شأنها أن تركب بعض ما في الصور مع بعض ، وتفصل بعضه عن بعض بحسب الاختيار . ومنها القوة الوهمية ، وهي قوة مرتبة في نهاية التجويف الأوسط من الدماغ ، تدرك المعاني غير المحسوسة ، كالقوة الحاكمة بأن الذئب مهروب منه ، وأن الولد معطوف عليه . وهي شبيهة بالقوة التي سماها القديس (توما الاكويني) القوة المخمنة . ومنها قوة الحافظة أو الذاكرة ، وهي قوة مرتبة في التجويف المؤخر من الدماغ تحفظ ما تدركه القوة الوهمية . ونسبة القوة الحافظة الى الوهمية كنسبة القوة التي تسمى مصورة الى الحس المشترك . فالحافظة تحفظ المعاني ، والمصورة تحفظ الصور .

تلك هي قوى النفس الحيوانية . وأنتم ترون أن الحس المشترك والمتخيلة والذاكرة أقسام من النفس الحيوانية . وهذا شبيه أيضاً بما قاله (توما الاكويني) ان القوى المشتركة بين الانسان والحيوان ليست من ملكات النفس العالية .

أما النفس الانسانية فهي النفس الناطقة وهي تنقسم الى قوتين : القوة العاملة ، والقوة العالمة . وكل قوة من هاتين القوتين تسمى عقلاً . فالعاملة هي

العقل العملي ، والعالمـــة هي العقل النظري . والعقل العملي ينسب تارة الى القوى الحيوانية في الانسان كالنزوعية ، والباعثة ، وتارة ينسب الى المتخيلة والمتوهمة ، وتارة ينسب الى نفسه . فاذا نسب الى القوى النزوعية كان مصدر الخجل ، والحياء ، والضحك ، والبكاء ، وغيرهـــا من الأحوال الانفعالية . وهـــذا يدل على أن قوة الانفعال تابعة لقوة الحركة والنزوع ، كما يدل أيضاً على أن الحياة الانفعالية تابعة للحركة والعقل معاً . واذا نسب العقل العملي الى المتخيلة والمتوهمة كان مبدأ التدبير واستنباط الصناعة . واذا نسب الى نفسه تولد منه آراء ذائعة مشهورة ، كقولنا إن الكذب قبيح ، والظلم فاسد . ومجموع هذه القوى العملية متسلط على سائر قوى البدن ، حتى ان ابن سينا ليقول ان العقل العملي مبدأ سياسة البدن ، أو هو مبدأ الأخلاق . فكأن للنفس الناطقة عينين ، عينا تنظر بها الى البدن ، وعيناً تتجه بها الى المبادىء العالية ، وهذه العين هي القوة النظرية ، والنفس المجردة .

واذا أردنا أن نلخص ما تقدم من قوى النفس أمكننا ترتيبه كما يلي :



إن هذا التصنيف يختلف عن تصنيف (آرسطو) لأن المعلم الأول قد قسم النفس الى أربع قوى : الغاذية ، والحساسة ، والمحركة ، والناطقة . فجمع ابن سينا الحسّاسة، والمحركة في قوة واحدة أطلق عليها اسم النفس الحيوانية، وصارت النفوس عنده ثلاثاً كما هي عند (أفلاطون) . فالنباتية ، والحيوانية موازيتان للشهوانية والغضبية ، والانسانيه مطابقه للناطقة . فتصنيف ابن سينا اذن مزيج من تصنيف آرسطو وأفلاطون . وقد أسهب ابن سينا في وصف القوة النظرية وتجردها عن المادة ، وبين كيف تشرق المعقولات عليها من المبادىء المفارقة . وهذا مباين للقوى الحيوانية التي جعلها تابعة للجسد والدماغ ، حتى أنه كما رأينا أكثر من الايضاحات العضوية ، ولا عجب من اكثاره منها في كلامه عن المصورة ، والمتخيلة ، والمتوهمة ، والحافظة ، لأنه طبيب عرف تجويفات الدماغ وأقسامه ، وعاني بنفسه تشريحه . ولكن هذه النزعة التجريبية لم تدفعه الى تعليل القوة النظرية بأسباب جسدية، بل قال انها مستقلة عن الدماغ . فمن ذلك قوله في كتاب الشفاء : ان القوة الناطقة غير منطبعة في مادة جسمانية (١) . وله ، في البرهان على تجرد القوة النظرية عن المادة ولواحقها ، حجج كثيرة أعرضت عن ذكرها هنا لضيق المقام . وقد بين أحوال العقول المختلفة ، وجعل أعلاها العقل القدسي ، المجرد عن لواحق المادة ، وجعل ادناها العقل الهيولاني القريب من المادة. حتى لقد فرق بين قوة الذكر ، وقوة التذكر ، وجعل قوة الذكر تابعة للدماغ ، وقوة التذكر محتاجة الى عمل العقل ، لان الذكر انما يكون في مادة . وقد قال ان الذكر يوجد في سائر الحيوانات . وأما التذكر ، وهو الاحتيال لاستعادة

---

١) شفاء . الفن السادس . مقالة ٥ . فصل ٢

ما اندرس ، فلا يوجد الا في الانسان، لانه صفة من صفات القوة النطقية . وهذا شبيه بالفرق بين التذكر العفوي، والتذكر التأملي ، فالحيوان اذا ذكر فهو انما يذكر عفواً من غير طلب ولا خطور ارادي ، اما الانسان فيشتاق ويطلب وينتقل بفكره من حد الى آخر . وهذا الفرق بين الذكر والتذكر ، اي بين الملكات التابعة للجسد والملكات القدسية المجردة عن المادة ، شبيه بقول (هنري برغسون) في أيامنا هذه ان هناك ذاكرتين ، ذاكرة مادية جسدية ، وذاكرة نفسية محضة . وقد أجاد ابن سينا في وصف هذه القوة القدسية . قال : ان القوة القدسية لا يشغلها شأن عن شأن ، وهي كالمرآة ترتسم فيها المعقولات من الفيض الالهي ، كما ترتسم الأشياء في المرايا الصقيلة . والروح القدسية هذه مستقلة عن المكان ، فلا تشغلها جهة تحت ، ولا جهة فوق ، ولا يستغرق حسها الظاهر حسها الباطن ، ويتعدى تأثيرها الى الجسد بلا جسم ولا آلة (١) . وسنبين كيف تصل النفس الى المعرفة بعد بيان وحدتها وهويتها .

إن النفس واحدة بالرغم من كثرة قواها وتعدد أقسامها . إن أفعال الانسان كلها خاضعة لمبدأ واحد . ولو كانت قوى النفس مختلفة ، لاتجتمع عند ذات واحدة ، لكان للحس مثلاً مبدأ يختلف عن مبدإ الغضب ، الا اننا نعلم أن الغضب لا يكون الا عن طريق الحس ، وهذا يدل على أن قوة الحس وقوة الغضب تجتمعان في ذات واحدة ، فهناك اذن مبدأ واحد لقوتي الغضب والحس. ولا يجوز ان يكون مبدأ الحس الغضب ، أو مبدأ الغضب الحس ، لأن لكل قوة فعلاً خاصاً بها . فقوة الغضب ، بما هي قوة الغضب ، لا تحس . وقوة الحس،

---

١) رسائل في الحكمة والطبيعيات ، ص ٦٤

بما هي قوة الحس ، لا تغضب ، فبقي إذن أن تكون كل هذه القوى المختلفة مجتمعة في ذات واحدة .

ولكن ما هذه الذات التي تجتمع فيها قوة الحس ، وقوة الغضب ، وقوة الخجل ، وغيرها من القوى . ان الانسان مؤلف من جسد ونفس . فهل يجوز أن يكون الجسد مبدأ لهذه القوى المختلفة؟ . إن جسد الانسان ليس مبـــدأ لأفعاله ، فلا جملة أعضاء الجسد مجتمعة تصح أن تكون مبدءاً لأفعال الانسان المختلفة ، ولا عضو واحد يجوز أن يفعل دون غيره . فليس هناك عضو خاص بالاحساس ، ولا عضو خاص بالغضب ، بل ان في الجسد قوة تحس ، وتغضب ، وهذه القوة هي النفس .

وقد يقال أننا نجد قوى النفس منفصلة ، وأن انفصالها دليل على انقسامها وكثرتها ، مثال ذلك اننـــا نجد القوى النباتية في النبات منفصلة عن القوى الحساسة ، والقوى الناطقة . ونجد النفس النباتية ، والنفس الحساسة معاً في الحيوان، من غير أن يكون معها نطق . اذن فكل قوة من هذه القوى مستقلة عن الاخرى . فهناك نفس نباتية ، وهناك نفس حيوانية ، وهناك نفس انسانية، مستقلة بعضها عن بعض ، الا اننا اذا تعمقنا في فهم هذا الاعتراض لم نجد فيه كبير فائدة ، لأن هذه النفوس لا تؤلف ثلاث نفوس مختلفة ، بل تؤلف ذاتاً واحدة . نعم ان قوة النطق تختلف عن مبدأ الحياة . غير أن اختلاف مبدأ الحياة عن مبدأ النفس الانسانية لا يمنع النفس من أن تكون واحدة. النفس ليست تلك الحرارة الغريزية ، ولا ذلك التنفس، والمزاج ، والدم. وانما هي قوة واحدة مدركة بنفسها ، وأنت تعلم يقيناً أنك تتحرك بأرادتك ، وتدرك بمشاعرك ، أو بعقلك ، وأن مزاجك يبقي ما دمت باقياً ، ولو عمرت مائة سنة . فهناك اذن هوية واحدة لا تتغير، بالرغم من كثرة قوى النفس ، واختلاف أحوالها .

ولكن كيف تتوصل النفس الى اكتساب المعرفة ؟

٤ — **اكتساب النفس للمعرفة** : ان المعرفة لاتكون بالاحساس وحده ، لأن الاحساس لا يدرك المعاني المجردة ، بل يمزجها باللواحق الحسية من كم ، وكيف ، ووضع ، وغير ذلك. فالحس لا يدرك زيداً من حيث هو انسان ، بل يدركه من حيث هو إنسان له زيادة الطول ، واللون ، والهيئة ، وغير ذلك . والحس لا يدرك الصورة الا في المادة ، وعلائق المادة ؛ أما القوة النظرية ، فهي التي تتمكن من تصور المعنى بحده وحقيقته ، مجرداً عن اللواحق الغريبة. وهذا المعنى المجرد المعقول ليس من شأن الحس أن يدركه ويعقله . وكما أنه ليس من شأن المحسوس من حيث هو محسوس أن يعقل ، فكذلك ليس من شأن المعقول من حيث هو معقول أن يحس (رسائل — ٦٥) .

أما الخيال فانه يبرىء الصور المنزوعة عن المادة تبرئة أشد من الحس ، فلاتحتاج الصورة المتخيلة في وجودها الى وجود مادة ، لأن المادة وإن غابت أو بطلت ، فإن الصورة تكون ثابتة الوجود في الخيال ، الا انها لاتكون مجردة عن اللواحق المادية ، فالخيال يجرد الصورة اذن عن المادة تجريداً تاماً ، ولكنه لايجردها البتة عن لواحق المادة .

وأما الوهم فأنه يتجاوز هذه الرتبة في التجريد ، ولكنه لا يجرد الصورة عن لواحق المادة تماماً ، لأنه يأخذها جزئية ، ويحسب مادة مادة ، وبالقياس اليها ، وقد يأخذها بمشاركة الخيال .

وأما القوة التي تأخذ الصور أخذاً مجرداً عن المادة من كل وجه ، وتفرزها عن كل كم ، وكيف ، وأين ، ووضع مادي ، فهي العقل .

إن هذا الادراك العقلي لا يتم بآلة جسمانية ، لأن الروح الانسانية التي تشرق عليها المعقولات من العقل الفعال ليست بآلة جسمانية ، بل هي جوهر روحاني لا يتجزأ . والعقل الانساني إما أن يكون هيولانياً ، وإما أن يكون بالملكة ، وإما أن يكون بالفعل ، وإما أن يكون عقلاً مستفاداً ، يتلقى الاشراق من العقل الفعّال ، فالنفس تنتزع المعقولات المجردة من المحسوسات الشخصية بواسطة العقل الهيولاني، ثم تنظمها بحسب ما في العقل بالملكة من المعقولات الاولى (نجاة ـ ٢٧)، وما تستخرجه من المعقولات الثانية . ولكن العقل الذي تشرق عليه المعقولات هو العقل المستفاد. وهكذا فإن للنفس الانسانية درجات، أدناها العقل الهيولاني ، وأعلاها العقل المستفاد. ولما كان لايمكن الانتقال من القوة الى الفعل الا تحت تأثير علة موجودة بالفعل ، كان من الضروري أن نقول بوجود عقل مفارق للعقل الانساني ، وهو العقل الفعال ، الذي تشرق منه المعرفة على عقول النـــاس . وقد شبه ابن سينـــا العقل الهيولاني بالمشكاة ، لأن المشكاة متقاربة الجدران ، جيدة الاستعداد للأضاءة، وشبه العقل بالفعل بالنور، وشبه العقل المستفاد بالمصباح ، ونسبة العقل المستفاد الى العقل الهيولاني كنسبة المصباح الى المشكاة .

انما النفس كالزجاجة ، والعلم سراج ، وحكمة الله زيت
فاذا أشرقت فانك حي واذا أظلمت فانك ميت

والناس متفاوتون باستعدادهم : فمنهم من يكون أقرب الى التصور ، لأن استعداده أقوى. ويسمى هذا الاستعداد الشخصي للاتصال بالمعقولات حدساً . وقد يشتد هـــذا الحدس في بعض الناس، حتى لا يحتاج في أن يتصل بالعقل

الفعال الى كبير شيء، ولا الى تخريج، وتعليم، بل يكون كأنه يعرف كل شيء من نفسه . وهذه الدرجة هي أعلى درجات الاستعداد، ويمكننا ان نسميها عقلا قدسياً . وقد تفيض هـــذه الالهامات القدسية على المتخيلة أيضاً، بأمثلة محسوسة وصور مشخصة .

ثم ان اكتساب المعلوم من المجهول إنما يكون باكتساب الحد الاوسط في القياس . والفكر يصل الى الحد الاوسط، إما بالحدس، وإما بالقياس والتعليم . والحدس أعلى من البرهان، وهو قوة الذكاء الحقيقية، حتى ان التعليم نفسه يستند الى مبادىء حدسية . ولذلك كان من الممكن أن يقع هذا الحدس لبعض الناس، وان ينعقد القياس في أذهانهم بلا معلم، لانهم أقوياء الحدس، ولأن حدسهم لا يحتاج الى زمان. ومن الناس من لا حدس له البتة، ومنهم من له حدس في جميع المطلوبات . قال ابن سينا : « فيمكن ان يكون شخص من الناس مؤيد النفس بشدة الصفاء، وشدة الاتصال بالمبادىء العقلية، الى ان يشتعل حدساً، أعني قبولاً لالهام العقل الفعال، في كل شيء، اما دفعة، واما قريباً من دفعة، ارتساماً لا تقليدياً، بل بترتيب يشتمل على الحدود الوسطى» (١) . وهذا الحدس المفاجىء هو كما قال (الغزالي) مفتاح أكثر العلوم، لا بل هو، كما قال (ابن سينا) أيضاً، ضرب من النبوة، أو قوة قدسية، وهي أعلى مراتب القوى الانسانية (٢) . وهـــذه المرتبة القدسية هي كمال النفس الخاص، لانها تصبح به عالماً عقلياً موازياً للعالم الموجود، مشاهدة لما هو الحسن المطلق، والخير المطلق، والجمال الحق . وكلما ازداد الناظر في المسائل استبصاراً ازداد للسعادة استعداداً .

---

١) نجاة، ص – ٢٨٤

٢) نجاة، ص – ٢٧٤

فكأن الانسان لا يتبرأ عن هذا العالم وعلائقه ، الا اذ أكد العلاقة مع ذلك العالم ، فصار له شوق الى ماهناك ، وعشق لما هناك ، يصده عن الالتفات الى ما خلفه (نجاة ص ـ ٤٨٦). فاذا انفصلت النفس عن البدن، وكانت القوة العقلية قد بلغت من الكمال درجة عالية ، أمكنها أن تتلذذ بكمالاتها وتجردها عن المادة ، وهذه اللذة هي أجلّ من كل لذة ، وأشرف . فكأن غاية النفس من هبوطها الى هذا العالم أن تستكمل بالعلوم ، وتصبح عالماً عقلياً ، مجرداً ، مستقلاً عن الجسد ، فاذا بطل الجسد وانحل الى عناصره ، حافظت النفس على بقائها الفردي. لأنها خالدة. والفرق بين رأي (الفارابي) ورأي (ابن سينا) في فيض المعقولات أن الصور العقلية عند الأول موجودة في العقل الفعال بالقوة ، في حين أنها في مذهب ابن سينا موجودة فيه بالفعل . بل العقل الفعال يجمع الصور العقلية التي تفيض عليه من الجواهر العلوية ، ثم يرسلها الى عالم الكون والفساد فيكسو بها المادة. فالصور موجودة اذن في العقل الفعال من حيث هي فاعلة ، اما في عالم الكون والفساد فهي موجودة في المادة من جهة الانفعال . وكما يفيض العقل الصورَ على المادة ، فهو كذلك يفيض الصور العقلية على النفس الانسانية ويطبعها فيها .

فالمعرفة هي اذن الاتصال بالمعقولات ، والاشراق هو اتحاد ادراك العقل بجوهر الكون . والصور التي تفيض على العقل تجيء متفقة مع الصور التي تفيض على المادة . ولو اقتصرت النفس على القوى الحيوانية من حس وخيال ووهم، لما استطاعت ان تنتقل من ادراك الجزئيات الى ادراك الكليات . فهي اذن لا تدرك الكلي الا من جهة اتصالها بالمبدأ الكلي . وهذا المبدأ الكلي يهب الوجود للأجسام والنفوس ، ويخلق الأجناس والأنواع في المادة . ثم ينعكس

بعد ذلك على الانسان فيملأه ضياءً تغربله المادة ، ويصطبغ الوجود بألوانه .

ولكن كيف أثبت ابن سينا خلود النفس ؟ .

٥— **خلود النفس** : قال ابن سينا ان النفس حادثة . ولكن حدوث النفس بحدوث الجسد لا يلزمه بطلان النفس ببطلان الجسد . والدليل على ذلك أن علاقة النفس بالجسد ، إما أن تكون علاقة المكافيء للجسد في الوجود. واما أن تكون علاقة المتأخر عنه ، واما أن تكون علاقة المتقدم .

فاذا كانت علاقة النفس علاقة المكافيء في الوجود ، أي اذا كان الجسد والنفس قد وجدا معاً ، فإما ان تكون هذه العلاقة علاقة ذاتية ، واما ان تكون عرضية . فاذا كانت علاقتهما ذاتية ، صار كل واحد منهما مضاف الذات الى صاحبه ، وانقلبا الى جوهر واحد ، فليست اذن علاقة النفس بالجسد علاقة ذاتية . واذا كانت علاقتهما علاقة عرضية ، أمكن زوال أحدهما من غير أن يزول الآخر .

ولنفرض الآن أن علاقة النفس بالجسد علاقة المتأخر ، أي لنفرض أن الجسد متقدم الوجود على النفس ، فان الجسد عند ذلك يكون علة وجود النفس . ونحن نعلم أن العلل أربع : العلة الفاعلة ، والعلة المادية ، والعلة الصورية ، والعلة الغائية .

أما كون الجسد علة فاعلة تعطي النفس وجودها ، فهذا محال ، لأن الجسم بما هو جسم لا يفعل بقواه الجسمانية التي هي أعراضه المادية ، ولما كان من المحال أن تكون الأعراض علة للماهية ، كان من المحال أن يكون الجسم علة

فاعلة للنفس . ومن المحال ايضاً ان يكون الجسد علة مادية للنفس ، لأن النفس كما علمنا جوهر غير منطبع في الجسم كانطباع صورة التمثال في النحاس ، والأجسام المادية لا يمكن ان تصنع شيئاً لا مادياً . اما انتفاء كونه علة صورية او غائية ، فان الاولى ان يكون بالعكس . فالجسد لا يمكن اذن أن يكون علة من هذه العلل الأربع .

والنفس إنما تفيض عن واهب الصور ، فاذا كانت حادثة لا يلزم من حدوثها أن تفنى بفناء الجسد ، لأنه لا يدعو حدوث الشيء مع الشيء الى بطلانه معه ، وقد تحدث أمور عن أمور ، وتبطل هذه الامور ، وتبقى تلك اذا كانت ذواتها غير قائمة فيها ، فليس يلزم إذن من تأخر النفس في الوجود على الجسد أن يكون الجسد علة لها في وجودها ، ولا أن نبطل ببطلانه .

ثم لنفرض أخيراً أن علاقة النفس بالجسد علاقة المتقدم . أي لنفرض ان النفس وجدت قبل وجود الجسد . قال ابن سينا : فاما أن يكون التقدم مع ذلك زمانياً ، فيستحيل أن يتعلق وجودها به ، لأنها متقدمة عليه في الزمان . واما ان يكون التقدم في الذات لا في الزمان . وهذا لا يدعو الى فناء النفس ببطلان الجسد ، لأن فرض عدم المتأخر لا يوجب عدم المتقدم .

ينتج مما تقدم أن علاقة النفس بالجسد علاقة عرضية لاغير ، وهي لا توجب بطلان النفس ببطلان الجسد .

أضف الى ذلك أن النفس جوهر بسيط ، والبسيط لا يفسد ، لأن الفساد انما هو انحلال العناصر ؛ ولو كانت النفس قائمة بالجسد لبطلت ببطلانه ، الا انها مستقلة عنه ، فلا تنحل بانحلاله ، ولا تفسد ، إنها مقيمة فيه الى حين ، وعلاقتها به علاقة جوار عرضي ، لا علاقة اتحاد ذاتي . انها تتألم في الجسد ، ولكنها ستفارقه ، وقد وصلت إليه على كره ، واذا فارقته

تألمت لفراقه. والجسد يمنعها من بلوغ ماتريد من الكمال ، فكأنه سجن كثيف، أو قفص ضيق ، يصدالنفس عن الاوج الفسيح ، وكأن النفس لا تألف مجاورة الجسدالا بحكم الاعتياد. فاذا فارقت الحمى ، ودنت من الفضاء الواسع ، واتصلت بالجواهر العلوية ، سجعت، وغردت لانكشاف الغطاء عنها .

قال ابن سينا :

حتى اذا قرب المسير من الحمى ودنا الرحيل الى الفضاء الاوسع
سجعت وقد كشف الغطاء فأبصرت ما ليس يدرك بالعيون الهجع

ولكن لماذا أهبطت النفس الى هذا العالم المحسوس ، هل جاءت اليه لتكتسب المعرفة ، وتعود عالمة بكل خفية ، وتحيط بما في الطبيعة من أسرار وألغاز ، هل تجد النفس في الجسد كمالاً ؟ . ان أكثر الحكماء يتهاونون بأمر الجسد ، ويعرضون عنه ، حتى أن البراهمة يحرقون أجسامهم ، فكأن الجسد بالنسبة الى النفس كالبيضة بالنسبة الى الفرخ . انه يحضن النفس ويشفق عليها ، فاذا استكملت صورتها ، وانتبهت من هذا النوم ، واستيقظت من هذه الغفلة ، واحست بغربتها في هذا العالم الجسماني ، ادركت أنها غريقة في بحر افيولى ، مغرورة بزينة المحسوسات ، فاذا لمحت في هذه اليقظة شيئاً من النور ، والبهجة، والسعادة ، هانت عليها مفارقة الجسد ، ففارقته وهي غير آسفة عليه .

فكأنها برق تألق بالحمي ثم انطوى فكأنه لم يلمع

* * *

تلك هي نظرية النفس عند (ابن سينا)، وهي كما ترون نظرية جميلة ساحرة، جمع فيها الشيخ الرئيس آراء الفلاسفة الى أصول الدين ، فاقتبس من آرسطو

حدوث النفس ، ومن أفلاطون خلودها ، وضم الى ذلك شيئاً من تصوف الشرق ، ومذاهب الهنود . وهـــذا يدل على أن في فلسفة (ابن سينا) عناصر كثيرة ، يصعب على الباحث أن يذكرها في محاضرة ، أو محاضرتين ، لأن الشيخ الرئيس كان عالماً طبيعياً ، وطبيباً ، وسياسياً كبيراً ، وفيلسوفاً ، واديباً ، وشاعراً ، وعالماً نفسياً ، وكل شخصية من هـــذه الشخصيات الكثيرة التي جمعها جديرة بأن تحب ، وتعشق .

في ١٩ شباط ١٩٣٥

نظرية ابن سينا
في
السعادة (١)

بينت لكم في المحاضرات السابقة كيف وحّد الشيخ الرئيس بين الاله ، والحب ، والخير ، وكيف علل فيض الوجود عن المبدع الأول ، وكيف اتبع رأي أفلاطون في القول بخلود النفس ، وعددت الاسباب التي حملته على اتباع هذه الآراء ، ومخالفة آرسطو فيها . وأريد في هذه المحاضرة أن أبين لكم رأي (ابن سينا) في اللذة والسعادة . فكيف تصور الشيخ الرئيس سعادة الانسان في الحياة الدنيا ، والحياة الثانية ؟ وما هي الطرق التي يجب سلوكها في الحياة لتحقيق السعادة الأبدية ؟ .

السعادة هي من الأمور التي فكر الانسان فيها منذ القدم ، فهام بها وعشقها ، ولا يزال الى اليوم يبحث عنها ، كما يبحث الجائع عن الطعام . ذلك لأن ارتقاء الصناعة ، والرفاهة ، لم يحسن حالة الانسان ، ولا قربه من البهجة التي ينشدها والسعادة التي يحلم بها . فالألم الذي كان يمزق الأحشاء ، ويضني النفوس في

١) القيت هذه المحاضرة في مدرج الجامعة السورية في ١٢ ايار ١٩٣٣

الماضي ، لا يزال اليوم يمزق أحشاء الملايين من الناس . والغم ، الذي ساور نفوس الأقدمين ، زاد بازدياد حاجات الحياة ، وكثرة أسباب المعاش وتعقدها . نعم ، إن الانسان الحديث أحسن حالاً من الانسان الأول ، ولكنك لاتزال ترى على وجه الارض فقراء يتضورون جوعاً ، ويئنون تحت عبء البؤس والشقاء . ولا يزال الفلاسفة يفكرون في الطرق التي يجب على الانسان سلوكها للوصول الى السعادة .

لا أريد الآن أن اعرض على مسامعكم جميع النظريات التي جاء بها الفلاسفة لأيضاح مسألة السعادة . فمنهم من جعل السعادة في اللذة ، ومنهم من جعلها في الفضيلة ، ومنهم من قال إنها في اتباع الواجب ، والتطلع الى المثل الاعلى . لكل زمان فلسفة ، ولكل فيلسوف أحلام ، ولكل خيال حقيقة يستند اليها ، وحاجة ينشأ عنها . كل فيلسوف يضع في مصباح الحياة ذبالة جديدة ، وزيتاً جديداً ، يريد أن يبدد بهما ما يحيط بالانسانية من ظلمات ، فاما ان يصبح نور المصباح قوياً بهذه الذبالة ، وإما أن يمسي ضئيلاً ، لأن اجتماع الافكار أشبه باجتماع الانوار ، فقد يزيد المسألة وضوحاً ، وقد يزيدها التباساً وغموضاً . ولننظر الآن الى المصباح الذي وضعه (ابن سينا) في طريق الوصول الى السعادة .

* * *

ان رأي الشيخ الرئيس في السعادة تابع لرأيه في المبدع الأول ، وعنايته بالعالم . فما هي العناية الالهية ؟ ـ لقد عرّفها ابن سينا بقوله : « العناية هي إحاطة علم الأول بالكل ، وبالواجب أن يكون عليه الكل ، حتى يكون على أحسن النظام » . ومعنى ذلك ان العناية هي علم الاله بكل ما في الكون ، وبكل ما يجب أن تكون عليه الأشياء ، ليتم اتساق الوجود ، ويكون الخير فيه

غالباً على الشر . وهـــذا يدل على أن (ابن سينا) كثير التفاؤل . فهو يعتقد أن الخير يفيض عن المبدع الأول على العالم ، كأن الموجودات كلها سابحة في بحر من الخير . كل منهـــا ينال من الخير ما هو جدير به وما هو موافق له . ان هـــذا النظام الذي في الكون هو أحسن نظام يمكن أن يكون عليه الوجود ، وهذا العالم هو أحسن العوالم التي يمكن أن يتصورها العقل ويدركها. ولكن كيف وجد الشر في هـــذا العالم ، وما هي حكمة الله من وجوده ؟ كيف فاض الشر عن المبدع الاول ، وهو خـــير مطلق . هل تتولد الظلمة من النور ، ام ينشأ النقص عن الكمال ؟ ونحن لو دققنا في هـــذا الوجود المتشخص المحسوس ، لوجدناه مختلطاً بالشر . اليس من الشر ان يحرقَ بالنار ثوب الفقير المعدم ، فلا يستطيع بدونه صبراً على البرد . اليس من الشر ان يموت الطفل ، وليس لأبويه ولد غيره . اليس من الشر أن يحرم الانسان ما يستطيع إدراكه من الكمال ؟ لا مجال اذن للشك في وجود الشر داخل هذا العالم ، وابن سينا لا يتعامى عنه ، الا انه يقول ليس الشر هو الغالب في الوجود، « لأن الخير مقتضى بالذات ، أما الشر فمقتضى بالعرض ». ومعنى ذلك ان الاله لا يريد الا الخير ، وهو ينفح الوجود بنسماته ، ويريد ان تعم صورته كل الموجودات ؛ ولم يتولد الشر الا من المادة . ولذلك كان الشر غير موجود في الافق الاعلى ، بل هو موجود، كما يقول (ابن سينا) ، دون فلك القمر ، اي في عالم الكون والفساد .

ولكن لماذا وجد الشر ؟ الم يكن في وسع المبدع الاول ان يوجد خيراً مطلقاً مبرءاً من الشر ؟ (نجاة ، ص - ٤٧١) . ألم يكن في وسع المدبر الحكيم أن يبدع اللذة ، ولا يخلق الالم ، أن يبدع النور ، ولا يخلق الظلمة ؟ بلى ، إن

ذلك ممكن ، ولكن في غير هذا النمط من الوجود. ان هذا العالم الذي نحن فيه يقتضي وجود الخير مع الشر ، وهو عالم الكون والفساد ، لابل عالم القوة والفعل، وحيث توجد القوة، لا بد من وجود الامكان، والنقص، اي لابد من وجود الشر. الا ان هذا الشر اقل ذيوعاً من الخير، لابل هو جزئي عرضي . اما الخير فوجوده كلي. نعم ان النار محرقة ، وقد تصيب يد طفل فتحرقها ، من غير سبب ، الا ان هذه الآفات التي تنشأ عن النار ليست ذات قيمة بالنسبة الى الخيرات الكثيرة ، والمنافع الدائمة الموجودة فيها . وليس من الحكمة الالهية ان تترك الخيرات الثابتة الدائمة لأجل شرور في امور شخصية غير دائمة . وفي الحق ان الخيرات اكثر عدداً من الشرور ؛ ولو كان الشر في شيء من الأشياء اكثر من الخير ، لامتنع وجود ذلك الشيء ، اي لو كان ضرر النار اكثر من نفعها ، لما وجدت النار . لأن الخير من طبيعة الوجود ، والشر من طبيعة العدم .

اذن فابن سينا يرى كل شيء جميلاً ، ويعتقد ان الخير موجود في كل شيء . نعم ان الخير موجود في الجزئيات المشخصة ، إلا ان وجوده عرض زائل ، ولا وجود له الا في الاشياء العامة . فقد يعرض لهذه النار ان تولد شراً ، الا ان وجود النار بصورة عامة خير . ولا يمكن ان تبلغ النار غايتها ، وتصل الى نهايتها ، الا اذا كانت محرقة ، فالخير الكلي يقتضي وجود الشر الجزئي ، ولا معنى للخير بدون الشر ، كما انه لا معنى للنور بدون الظلمة .

ولكن لماذا خلق العالم على هذا النمط . أليس من الممكن ان يكون الوجود كله خيراً مطلقاً ؟ أليس من الممكن أن يوجد الخير خالصاً من الشر ؟

لا محل لهذا السؤال في فلسفة (ابن سينا) ، لأنه جعل الانسان، في فهم حقيقة الخير والشر ، قاصراً عن إدراك حكمة الخالق : قال : « لو كان أمر الله تعالى كأمرك ، وصوابه كصوابك ، وجميله كجميلك ، وقبيحه كقبيحك ، لما خلق أبا الاشبال أعصل الأنياب ، أحجن البراثن ، لا يغذوه العشب » . فالاله لا يراعي ما نراعيه نحن في أحكامنا الضيقة ، وأحلامنا القاصرة ، من الاعتبارات المحدودة ، بل ينظر الى الوجود الكلي ، ونحن لا ننظر الا الى الوجود الجزئي. فالخير اذن هو الغالب في الوجود . وهـــذا يدل على ان ابن سينا يميل الى استحسان جميع الأشياء . فمذهبه ، كما قلنا، مذهب التفاؤل ، لا مذهب التشاؤم، لأن الوجود عنده أفضل من العدم .

تلك هي آراء ابن سينا في الخير العام . ولكن ما هو الخير الخاص بالانسان، وما هي السعادة ؟

السعادة هي ادراك حقيقة الوجود ، والتطلع الى المبدع الاول ، والتفكير في الافق الاعلى . والانسان قادر ، بعقله ونظره ، أن يميز بين الفضيلة والرذيلة، فيميل الى الخير، ويتجنب الشر . واذا فعل ذلك أدرك من البهجة والسعادة ما لا يدركه الجاهل : كل انسان يبحث عن الخير . ولكن ما هو الشيء الذي نبحث عنه جميعاً ونرغب فيه ؟ الأحياء كلها ترغب في اللذة . وتظن ان الخير في اللذة . فالحيوان يبحث عن اللذة ، ولا يعرف غاية غيرها ، والطفل ، والجاهل والعالم ، والشرير ، والفاضل ، كل منهم يرغب في اللذة . الجاهل يجد اللذة في جهالته ، والفيلسوف يجد اللذة في فلسفته . ولكن هل يمكن أن يقال إن السعادة هي في اتباع اللذة ؟

إن رأي (ابن سينا) في اللذة لا يختلف بالجملة عن رأي (آرسطو) وغيره

من فلاسفه ما بعد الطبيعة، الذين يقولون : إن اللذة في الفعل . فلكل فعل من الأفعال الانسانية قوة تحدثه ، ولكل قوة من القوى الانسانية لذة تخصها . مثال ذلك : ان لذة الغضب الظفر ، ولذة الوهم الرجاء ، ولذة الحفظ تذكر الأمور الماضية . فالشعور بكل ما يلائم هذه القوى يولد لذة . وهـــذه اللذة هي إدراك الكمال . فكل من حصل على كمال ما ، وجد في الحصول عليه لذة. اذا كانت معرفة الحقيقة كمالاً ، وجدنا في الاطلاع عليها بهجة . الا أن الكمال يختلف بالنسبة الى القوى النفسانية ، فمنها ما هو أتم كمالاً ، ومنها ما هو أدوم ، ومنها ما هو أبلغ . فكلما كان الكمال الذي تحصل عليه النفس أتم وأفضل ، كانت اللذة التي ندركها أبلغ وأشد .

وقد يكون الكمال في الخروج من القوة الى الفعل ، فاذا بطل الفعل لا يحصل المدرك على كمال ، ولا يشعر بشيء من اللذة ، ولا يشتاق ، ولا ينزع إليها . مثال ذلك : حال الاكمه الذي يعلم أن في النظر الى الصور الجميلة لذة ، ويعلم أن ذلك حاصل للأنسان ، موجود ، ولا يستطيع أن يتصور تلك اللذة . وكذلك حال الجاهل الذي يعلم أن للعلم لذة ، وحال الأصم عند الألحان . كل منهم يعلم أن هناك لذة ، ولكن من غير ان يدركها ، ويشعر بكيفيتها ، ويتصور ماهيتها . فاللذة اذن لا تحدث للأنسان الا عند حصول الفعل ، ولا يولد الفعل لذة الا اذا ادرك الفاعل ما وقع له من الكمال بسببه ، فاللذة تنشأ اذن عن الشعور بالكمال ، وهذا الرأي شبيه برأي (ديكارت) و (ليبنز) من فلاسفة القرن السابع عشر .

على ان (ابن سينا) لا يرى السعادة في اتباع كل لذة ، بل يراها في الكمال

والخير ، يدل على ذلك انقسام اللذات عنده الى عالية وخسيسة . فمما قاله :
« لا يجب أن يتوهم العاقل ان كل لذة فهي كلذة الحمار » (نجاة — ص ٤٧٩) ،
نعم ان للبهائم حالة طيبة ولذيذة ، ولكن أية قيمة تكون لهذه الحالات
الطيبة الخسيسة ، اذا نسبت الى اللذات العاليـــة ؟ . الجاهل الذي لا يدرك
اللذات العالية ، ولا يشعر بهـا ، أشبه بالأصم الذي لا يدرك الألحان اللذيذة،
والأكمه الذي لا يشعر بالالوان الجميلة . ولكن عدم شعور كل منهم بتلك اللذة
العالية لا يدل على عدم وجودها . بل كيف تقاس هذه اللذة العالية بتلك اللذة
الحسية الخسيسة . نعم اننا في عالم المادة المظلم ، يمنعنا حجاب الحس والشهوة ،
وانغماس بدننا في الرذائل ، من بلوغ المثل العليا التي نتطلبها ونحنّ اليهـــا .
ولكننا اذا خلعنا ربقة الشهوة والغضب من أعناقنا ، وطالعنا شيئاً من تلك
اللذة الساميـــة ، فحينئذ ربما تخيلنا منها خيالاً طفيفاً خفيفاً (نجاة ٤٨٢) .
فاللذات المعنوية اذن في نظر (ابن سينا) أفضل من اللذات المادية . ولذلك
قال : « وأنت تعلم أنك إذا تأملت عويصاً يهمك ، وعرضت عليك شهوة ،
وخيرت بين الطرفين ، استخففت بالشهوة ان كنت كريم النفس » . وكثيراً
ما يفضل الانسان الألم الفادح على اللذة السانحة . فاذا علم ان اللذة ستسوقه
الى افتضاح ، أو خجل ، أو تعيير ، أو شوق ، أعرض عنها . وهذا كله دليل
علي أن الانسان الفاضل لايتبع لذاته وشهواته كلها ، بل ينتخب منها ماهوموافق
لاحكام العقل . ولذلك كانت الغايات العقلية السامية أكرم على النفس من
الشهوات الخسيسة التي يحتقرها العاقل ، ويستخف بها الحكيم . أما النفوس
الخسيسة ، فإنها لا تدرك الا القريب ، ولا تبتهج الا بالمحسوس ، ولا تتطلع الى
ما في الأمور العالية من اللذات الدائمة . قال (ابن سينا) : « اذا كنت في البدن

وشواغله وعلائقه ، ولم تشتق الى كمالك المناسب ، أو لم تتألم بحصول ضده ، فاعلم ان ذلك منك لامنه » . (اشارات – ٩٤) . يريد بذلك أن فقدان الاشتياق الى الكمال ، وعدم التألم من الجهل راجع الينا لا الى المعقولات . لأن اشتغال النفس بالشهوات ، واتصالها بالمادة يمنعانها من الالتفات الى الملأ الأعلى . ولا تتصل النفس بالملأ الأعلى ، إلا اذا ارتقت عن شواغل المادة وعوائقها . حتى لقد قال ابن سينا : « ان النفوس السليمة التي هي على الفطرة – اذا سمعت ذكراً روحانياً غشيها غاش ، شائق لا يعرف سببه ، وأصابها وجد مبرح مع لذة مفرحة ، يفضي ذلك بها الى حيرة ودهش » . فالنفوس تستطيع اذن بما فيها من الاستعداد والشوق أن تصل الى شيء من السعادة في هذه الدنيا ، وذلك بالتأمل والتفكير في المبادىء الروحانية ، والاشتياق الى الخلود .

وقد قسم (ابن سينا) النفوس الى مراتب ، وقال : ان النفوس على اختلاف أنواعها قادرة على إدراك هذه اللذة الحقيقية قبل الموت . فاذا ترفعت عن الأمور المحسوسة ، وتطلعت الى المثل العليا ، أدركت من السعادة مالا يخطر على قلب من ينزع الى المادة ، ويتمسك بشواغلها .

فأجلّ سعيد بنفسه ، وأحسن مبتهج بذاته ، هو المبدع الاول . ويتلوه في مراتب السعادة الجواهر العلوية التي تبتهج بذواتها ، وتتأمل ذات الاله . فكلما كانت الجواهر قريبة من المبدع الأول كانت أكثر كمالاً ، وأشد عشقاً واشتياقاً . وكلما ابتعدت عنه قلت سعادتها ، وخف كمالها . فكما تزداد حرارة الأجسام اذا كانت قريبة من منبع الحرارة ، كذلك تزداد سعادة الموجودات عند تقربها من منبع الكمال ، ومصدر النور .

ثم يتلو مراتب العقول المفارقة مرتبة العشاق المشتاقين . فهم من حيث هم عشاق قد نالوا قسطاً من الكمال ، وهم بما حصلوا عليه من الكمال مبتهجون سعيدون . نعم انه قد يكون لهم أصناف من الأذى من حيث هم مشتاقون . لأن الشوق يولد العذاب ، الا ان هذا الاذى الذي يصيبهم لذيذ ، وهذا الشوق الذي يحرك نفوسهم عذب .

ثم يتلو هذه النفوس نفوس اخرى بشرية مترددة بين جهتي الربوبية والسفالة ، لا هي في المثل الأعلى ، ولا هي في الحضيض ، بل تارة تسمو ، وتارة تنحط من درجة الى درجة . ويتلو هذه المرتبة مرتبة أخرى هي في الحضيض الاسفل من المادة . قال ابن سينا ان هذه المرتبة هي « مرتبة النفوس المغموسة في عالم الطبيعة المنحوسة ، التي لا مفاصل لرقابها المنكوسة » ، وأصحاب هذه النفوس هم بدون شك أشقى المخلوقات ، وأكثرهم بؤساً وأسوؤهم حالاً .

فأنتم ترون أن سعادة كل موجود هي في تأمل الكمال على الوجه الذي ذكرناه ، أي في التطلع الى المثل العليا ، والتفكير في المبادىء السماوية ، التي يسميها (ابن سينا) بالعقول المفارقة .

ثم ان (ابن سينا) بعد أن ذكر انواع ابتهاج الموجودات بكمالاتها المختصة بها عاد الى ذكر أهل الكمال من النوع الانساني : فقال : « ان للعارفين مقامات ودرجات يخصون بها ، وهم في حياتهم الدنيا دون غيرهم ، فكأنهم وهم في جلابيب من أبدانهم قد فضوها ، وتجردوا منها الى عالم القدس ، ولهم أمور خفية فيهم وأمور ظاهرة عنهم ، يستنكرها من ينكرها ، ويستكبرها من يعرفها » ـ اشارات (ص ـ ١٠١) . ان هؤلاء العارفين الذين يشير اليهم (ابن سينا) هم المتصوفون ، الذين يتوصلون بالرياضة الى مشاهدات يعجز عن ادراكها الوهم ، وتكل عن

بيانها الالسنة ، فيدركون مالاعين رأت ولا اذن سمعت. والمتصوفون في رأي ابن سينا هم أهل البهجة والسعادة في هـــذه الحياة .

وها أناذا اصف لكم العارف كماوصفه ابن سينا فيمقاءات العارفين، قال:

العارف هش ، بش ، بسام ، يبجل الصغير من تواضعه ، كما يبجل الكبير ، وينبسط من الخامل ، كما ينبسط من النبيه . وكيف لا يهش وهو فرحان بالحق ، وبكل شيء يرى فيه الحق ، ولا فرق عنده بين الكبير والصغير ، ولا يعرف الطمع سبيلاً الى قلبه . وهـــذا الخلق هو خلق الرضا، والقناعة، فلا يخاف العارف من هجوم شيء ، ولا يحزن على فوات شيء ، بل يفرح ويبتهج بما أدركه ، كما يبتهج العاشق بالوصول الى حبيبه .

العارف لا يعنيه التجسس والتحسس ، ولا يستهويه الغضب عند مشاهدة المنكر ، كما تعتريه الرحمة . واذا امر بالمعروف أمر برفق ناصح ، لا بعنف معير ، وذلك لشفقته وحبه .

العارف شجاع ، وكيف لا ، وهو بمعزل عن خوف الموت . وجواد ، وكيف لا ، وهو بمعزل عن محبة الباطل، وصفاح للذنوب ، وكيف لا ، ونفسه أكبر من أن تجرحها ذلة بشر ، ونسّاء للأحقاد ، وكيف لا ، وذكره مشغول بالحق .

العارف يفضل التقشف على الترف ، ولربما ارتاد البهاء في كل شيء ، وأصغي الى الزينة ، وأحب من كل جنس أكرمه .

بمثل هذه الألفاظ الساحرة يصف (ابن سينا) العارفَ المتخلي عن شواغل البدن . والعارف ، الذي يستطيع على هذه الصورة ان يتنزه عن أدران المادة، ويرتقي الى المثل العليا ، سعيد بنفسه ، مبتهج بسلوكه .

وقد فرق (ابن سينا) بين الزاهد، والعابد، والعارف. فقال: ان الزاهد هو المعرض عن متاع الدنيا. والعابد هو المواظب على العبادات. أما العارف فهو المنصرف بفكره الى الافق الأعلى، والمستديم لشروق النور عليه. ولذلك كان زهد العارف اعراضه عمـــا يشغل نفسه عن الحق، فالزهد عنده تنزه، والعبادة رياضة، لا يطلب بها ثواباً، ولا يتجنب بها عقاباً. وهو يريد الحق لا لشيء غيره، ولا يؤثر شيئاً على عرفانه به، وتعبده له.

ولنذكر الآن درجات العارفين في مراحل انتقالهم من الأحوال الجسمانية الى الأحوال الروحانية التي يجدون فيها السعادة.

تنقسم هذه الدرجات الى قسمين: ١) درجات السلوك ٢) ودرجات الوصول.

فأول درجات السلوك درجة الارادة، وهي ما يعتري المتطلع الى العالم الروحاني من الرغبة في الاعتصام بالعروة الوثقى، والاتجاه نحو الحق، ويسمى صاحب هذه المرتبة بالمريد.

ثم تأتي درجـــة الرياضة، لأن المريد محتاج اليهـــا، وهي نهي النفس عن هواها، وامرها بطاعة مولاها (اشارات ١١٥)، ومنعها من الالتفات الى سوى الحق.

ثم اذا بلغت الارادة بالمريد حداً أعلى من الأول، سنحت له خلسات يطلع بها على نور الحق، وهي خلسات لذيذة، كأنها بروق تومض اليه، ثم تخمد عنه. وتسمى هذه الخلسات عند المتصوفين أوقاتاً. وقد يرتقي المريد الى أكثر من ذلك في الرياضة، فيرى الحق في كل شيء.

ثم انه لتبلغ به الرياضة مبلغاً يصير فيه المخطوف مألوفاً، والوميض شهاباً، ويتم له معارفة مستقرة، كأنها صحبة مستمرة.

ثم يرتقي من مرتبة أدنى الى مرتبة أعلى ، حتى يعبر درجة الرياضة، ويتقرب من الله ، فيتمثل فيه جمال المبدع ، وتفيض عليه اللذات الحقيقية .

ثم انه ليغيب عن نفسه، فلا يرى الا المعبود المبدع ، ولا يلحظ الا جمال الحق ، وينسى نفسه ، وان لحظ نفسه فمن حيث هي لاحظة ، لا من حيث هي ذات زينة ، وهذه الدرجة هي أعلى درجات السلوك . ويليها درجات الوصول وهي تنتهي، عند بعض المتصوفة ، الى المحو والفناء .

غير ان (ابن سينا) لم يصف لنا هذه الدرجات، بل قال : «ان هذه الدرجات لا يفهمها الحديث ، ولا تشرحها العبارة ، ولا يكشف المقال فيها غير الخيال. ومن أحب أن يتعرفها فليتدرج الى ان يصير من اهل المشاهدة دون المشافهة، ومن الواصلين الى العين ، دون السامعين الى الأثر (اشارات ١٢١) » . وهناك لا يبقى، كما قال «الطوسي» ، واصف ولا موصوف ، ولا سالك ولا مسلوك، ولا عارف ولا معروف ، أو كما قال الغزالي في (المنقذ من الضلال) : « هناك درجات يضيق عنها نطاق العقل ، ولا يحاول أن يعبر عنها ، بل الذي لابسته تلك الحالة لا ينبغي أن يزيد على أن يقول :

وكان ما كان مما لست أذكره   فظن خيراً ولا تسأل عن الخبر

تلك هي مقامات العارفين الذين يرتقون من نطاق الطبيعة الضيق الى فضاء العقل الواسع . وكل ما ذكرته حتى الآن من احوالهم دليل على ان النفس تستطيع ، في مذهب الشيخ الرئيس، ان تنال أوقاتاً من السعادة الحقيقية وهي في البدن . وذلك بتكميل قوتها النظرية بالعلوم ، وتهذيب قوتها العملية بالفضائل ، التي أصولها العفة ، والشجاعة ، والعدالة ، لا باتباع اللذة الحسيسة ، والشهوة العمياء ، بل بايثار اللذة العالية المطابقة للحكمة ؛ وهذا ما يرفع النفس ،

ويبلغ بها درجات الكمال ، حتى لقد يصرفها عن هذا العالم الدنيء ، ويرتقي بها الى الملأ الأعلى، حيث تستطيع بالرياضة أن ترى الحق ، وتتصل به ، وتدرك من السعادة درجة لا يمكن وصفها .

اما في الحياة الثانية فان النفس قد تدرك السعادة الحقيقية ، وقد تشقى شقاءً موقتاً ، أو شقاءَ أبدياً . فسعادة النفس الحقيقية بعد الموت تنشأ عن تصور الانسان للمبادىء الروحانية تصوراً حقيقياً ، وتصديقه بها تصديقاً يقينياً على الوجه الذي ذكره (ابن سينا) في مقالة المبـــدأ والمعاد ، وكأنه ليس يتبرأ الانسان من هذا العالم وعلائقه ، الا أن يكون آكد العلاقة مع ذلك العالم ، فصار له شوق، وعشق الى ما هنالك يصده عن الالتفات الى ما خلفه ، وهـذه السعادة الحقيقية كما قلنا لا تتم إلا بأصلاح الجزء العملي من النفس .

ولو قايسنا بين أحوال الناس في الآخرة لوجدناهم كما يزعم الشيخ الرئيس على ثلاثة أحوال : الحال الأول هو حال البالغين في فضيلة العقل والخلق مرتبةً عالية ، فهؤلاء لهم الدرجة القصوى من السعادة . والحال الثاني هو حال الجهال، الا أن جهلهم ليس مضراً بهم ، فهم من أهل السلامة ، وإن كانوا ليس لهم ذخر من العلم . والحال الثالث هو حال الذين كثر شرهم ، وعظم أذاهم في الدنيا ، والآخرة ، وهؤلاء ليسوا من أهل النجاة . فالنجاة ليست اذن مصروفة عن أهل الجهل ، الا ان سعادة العلمـاء اعلى مرتبـــة من سعادة الجهال ، كما ان سعادة الجهال أفضل من شقاوة الاشرار . وخير للأنسان ان يكون جاهلاً من ان يكون عالماً شريراً ، لأن البلاهة العمياء أحسن من الفطانة البتراء . فالذي يحصل العلوم ويعرف الكمال ، ويشتاق اليه من غير ان يتصف به ، أو يعمل مابوسعه للوصول اليه ، اسوأ حالاً من أصحاب النفوس الساذجة ،

لأن الجاهل غير عارف بالكمال غير مشتاق اليه ، ولذلك كان العذاب أقرب الى العالم الشرير، منه الى الساذج الصالح .

فاذا كانت النفس شديدة الشوق الى ما اعتقدته من أحوال الحياة، زكية، كريمة ، قليلة العلائق بالبدن، فانها، اذا انفصلت عن الجسد، اتصلت بكمالها الذاتي، وتمتعت باللذة الحقيقية ، وتبرأت من النظر الى ما خلفها ، وأدركت السعادة الحقيقية . وإن كان لها التفات الى ما خلفته في الدنيا ، تأذت في الحسرة عليه . ان الالتفات الى أحوال الدنيا ، وتذكر مقتضيات البدن ، هو شأن النفوس الرديئة ، التي تتخيل بعد الموت جميع أنواع العقاب ، كما صور لها في الدنيا ، وتقاسيه بالصورة الخيالية ، التي لا تقل تأثيراً عن الصورة الحسية . فابن سينا يعتقد اذن أن الانسان سيلاقي بعد الموت سعادة نفسانية ، وأن العذاب الذي سوف يقاسيه هو عذاب روحاني .

ويجدر بنا ، وقد أوضحنا أسباب سعادة النفس ، في الدنيا ، والآخرة ، أن نستشهد بقصة (سلامان وابسال) ، التي ذكرها الشيخ الرئيس في كتاب الاشارات ، لأن هذه القصة التي تخيلها (ابن سينا) هي احسن رمز ، لا بل أوضح صورة تبين بها سعادة النفس ، ودرجاتها ، وكيفية محاربتها للشهوات ، والتجرد عنها . والقصة التي اريد ان اذكرها هنا ليست قصة (سلامان وابسال) ، التي نقلها حنين بن اسحق من اللغة اليونانية الى العربية ، وترجمها (المسيو كارا دوفو Carra de Vaux) في كتابه عن ابن سينا الى اللغة الفرنسية . فان هذه القصة التي اخترعها احد العوام – كما يقول الطوسي – ليست من كلام الشيخ ، ولا هي مطابقة لما ذكر في كتاب الاشارات . وأما القصة الحقيقية التي وضعها

(ابن سينا) فهي التي أورد ذكرها ابو عبيد الجوزجاني في فهرس تصانيف الشيخ الرئيس ، ونقلها عنه شارح الاشارات . وخلاصتها : أن (سلامان وابسالا) كانا شقيقين ، وكان أبسال اصغرهما سناً ، وقد تربى بين يدي أخيه ، ونشأ جميل الصورة ، عاقلا ، متأدباً ، عالماً ، عفيفاً شجاعاً . فعشقته امرأة سلامان أخيه ، وقالت لزوجها : أخلطه بأهلك ليتعلم منه أولادك ، فأشار عليه سلامان بذلك ، وأبى أبسال مخالطة النساء ، فقال له سلامان ان امراتي بمنزلة امك فرضي أبسال بذلك ، ثم اكرمته زوجة سلامان ، واظهرت له عشقها في خلوة ، فانقبض ابسال من ذلك ، ولما علمت زوجة سلامان انابسالاً لايطاوعها ، قالت لزوجها زوج اخاك بأختي ، ثم قالت لاختها : إني ما زوجتك بأبسال ليكون لك خاصة ، بل لكي أساهمك فيه . وليلة الزفاف جاءت امراة سلامان بدلاً من اختها ، وبادرت تعانق ابسالا ، وتضم صدره الى صدرها ، فلاح برق في السماء ابصر بضوئه وجهها ، فأزعجها ، وخرج من عندها ، وطلب من اخيه ان يعطيه جيشاً ، فتولى قيادته ، وحارب حتى فتح كثيراً من البلاد شرقاً وغرباً . ثم رجع الى وطنه مكللاً بالظفر ، وهو يحسب ان امراة اخيه سلامان قد نسيته ولكنها عاودت حبها له ، ورجعت الى معاشقته ، فأبى ذلك ، وأزعجها ، ثم ظهر لهم عدو ، فوجه سلامان اخاه ابسالا اليه ، الا ان امراة سلامان فرقت في رؤساء الجيش أموالاً ليرفضوه في المعركة ، ففعلوا ، وظفربه الاعداء وتركوه جريحاً ، وبه دماء ، فعطفت عليه مرضعة من حيوانات الوحش ، والقمته حلمة ثديها ، واغتذى بذلك ، الى ان انتعش ، وعوفي ، ورجع الى سلامان ، وقد أحاط به الأعداء ، واذلوه ، وهو حزين من فقد اخيه ، فأدركه ابسال ، واخذ الجيش والعدة ، وكر على الاعداء وبددهم ، وأسر عظيمهم ، وسوّى الملك

لأخيه ، ثم اتفقت المرأة مع الطابخ والطاعم ، وأعطتهما مالاً فسقياه السم ، واغتم من موته أخوه ، واعتزل عن ملكه ، وفوض الأمر الى بعض معاهديه ، وناجى ربه ، فأوحى اليـــه بحقيقة الأمر ، فسقى المرأة ، والطابخ ، والطاعم ، ما سقوا أخاه وماتوا جميعاً .

وتأويل هذه القصة أن سلامان هو النفس الناطقة ، وأبسالا هو العقل النظري ، أو هو درجه النفس في العرفان ، وامرأة سلامان هي القوة البدنية ، الأمارة بالشهوة والغضب ، وعشقها لأبسال هو ميلها لتسخير العقل ، كما سخرت سائر القوى ، وإباء أبسال هو تطلع العقل الى عالمه ، وأخت امرأة سلامان هي الملكة العملية ، والبرق اللامع من الغيم المظلم هو الخطفة الالهية ، التي تسنح للانسان في اثناء الاشتغال بالأمور الفانية ، وإزعاج أبسال للمرأة هو أعراض العقل عن الهوى ، وفتحه للبلاد هو اطلاع النفس بالقوة النظرية على الملكوت ، ورفض الجيش له هو انقطاع القوى الحسية والخياليـــة عند عروج النفس الى الملأ الأعلى ، وتغذيته بلبن الوحش اشارة الى افاضة الكمال اليـــه عما فوقه من المبادىء ، والطابخ هو القوة الغضبية ، والطاعم هو القوة الشهوانية ، وتواطؤهم على هلاك ابسال اشارة الى اضمحلال العقل في شقوة العمر ، واهلاك سلامان اياهم ترك النفس استعمال القوى البدنية في آخر العمر ، واعتزاله الملك ، وتفويضه الأمر الى غيره انقطاع تدبير النفس الناطقة عن البدن ، ومفارقتها لهذا العالم .

هذا مختصر من التأويل الذي ذكره شارح الاشارات ، ويمكننا ان نتخيل تأويلاً غيره . الا أن هذه القصة الرمزية ، وغيرها من القصص المنسوبة الى (ابن سينا) كقصة حي بن يقظان ، ورسالة الطير ، تدل كلهـــا على ان النفس لا

تنال السعادة الحقيقية الا باعراضها عن الشهوات ، وتركها الملذات وتطلعها الى الملأ الاعلى ، لأن لذة التفكير والتأمل تشبه لذة العبادة .

ومن الرسائل التي تدل على هذا التجرد عن المادة ، وتدعو الى ضرورة التطلع الى المثل الأعلى ، رسالة الطير التي طبعت مراراً ، ونقلها المسيو (مهرن) الى اللغة الفرنسية من مجموعة رسائل (ابن سينا) الصوفية (١) .

يقول ابن سينا : « هل لأحد من اخواني أن يهب لي من سمعه ، قدر ما ألقي اليه طرفاً من أشجاني ، عساه ان يتحمل عني بالشركة بعض أعبائها » . إن هؤلاء الاخوان الذين سيحملون عنه بالشركة بعض أشجانه هم الاخوان الذين جمعتهم القرابة الالهية ، وألفت بينهم المجاورة العلوية ، ولاحظوا الحقائق بعين البصيرة، « وجلوا الوسخ، ورين الشك عن السريرة » . وهؤلاء الذين الفوا المجاورة العلوية هم الذين انسلخوا عن المادة ، وتجردوا عن الشهوات بإيمانهم وعقلهم : « ويلكم إخوان الحقيقة انسلخوا عن جلودكم » (صفحة ١١٥ ، جامع البدائع) . ومن عجب أن الانسان ، الذي نوّرت جبلته بالعقل ، لا يزال يبذل الطاعة للشهوات، ويضيع على استئثارها صورته : « ويلكم، إخوان الحقيقة، لا عجب ان اجتنب ملك سوءاً ، وارتكبت بهيمة قبيحاً ، بل العجب من البشر اذا استعدى على الشهوات » .

وإليكم بعض ما جاء في رسالة الطير :

« برزت طائفة تقتنص ، فنصبوا الحبائل، ورتبوا الشرك ، وهيأوا الاطعمة

---

١) نشر مهرن (Mehren) هذه الرسالة في جملة من الرسائل بين سنة ١٨٨٩ وسنة ١٨٩٩ في مدينة ليدن نقلاً عن أربع نسخ وجدها في مكتبتي لندرة وليدن وقد طبعت مراراً منها طبعة الآباء اليسوعيين في جملة من المقالات لبعض مشاهير فلاسفة العرب ببيروت ، المطبعة الكاثوليكية سنة ١٨١١ وطبعت أيضاً بمصر في كتاب جامع البدائع سنة ١٩١٧

وتواروا في الحشيش ، وانا في سربة طير اذ لحظونا فصفروا مستدعين فأحسسنا بخصب وأصحاب . ما تخالج في صدورنا ريبة ، ولا زعزعتنا عن قصدنا تهمة ، فابتدرنا اليهم مقبلين ، وسقطنا في خلال الحبائل أجمعين ، فاذا الحلق ينضم على أعناقنا ، والشرك يتشبث باجنحتنا ، والحبائل تتعلق بأرجلنا، ففزعنا الى الحركة فما زادتنا الا تعسيراً ، فاستسلمنا للهلاك ، وشغل كل واحد منا ما خصه من الكرب عن الاهتمام لأخيه . وأقبلنا نتبين الحيل في سبيل التخلص زماناً ، حتى انسينا صورة أمرنا ، واستأنسنا بالشرك واطمأننا الى الاقفاص » . وهذا شأن النفس عند اتصالها بالجسد لأنها تألف، كما يقول في قصيدة النفس، مجاورة الخراب البلقع ، ويصدها الشرك الكثيف عن بلوغ غايتها ، ثم ان هـــذا الطير ، الذي استأنس بالشرك، ليلحظ مرة رفقة من الطير، قدأخرجت رؤوسها وأجنحتها عن الشرك، وبرزت عن أقفاصها تطير، وفي أرجلها بقايا الحبائل . فيقول: « فذكرتني ما كنت أنسيت ، ونغصت علي ما ألفته، فكدت أنحل تأسفاً، أو ينسل روحي تلهفاً » . ثم يناديهم ويناشدهم بالصحبة المصونه ، والعهد المحفوظ ، فلا يتقربون منه الا بعد أن ينفي عن صدورهم الريبة ، ثم يغتنم النجاة ، ويطالبهم بتخليص رجله عن الحبال فيقولون له: « لو قدرنا لابتدرنا اولاً وخلصنا ارجلنا، وأنّى يشفيك العليل» . ان هذه الحبال كما يقول بعد ذلك لن يقدر على حلها إلا عاقدوها، ثم يطير حتى يبلغ جبل الاله ، ثم يشرد على الراحة بعد الانبتات ، ثم يطير حتى يبلغ المدينة التي تبوأها الملك الأعظم ، فيخرج من صحن ، ويدخل في صحن ، حتى يرفع له الحجاب ، ويلحظ الملك في جماله الذي لا يمازجه قبح ، « وكل كمال بالحقيقة حاصل له ، وكل نقص ولو بالمجاز منفي عنه : كله لحسنه وجه ، ولجوده يد ، مَنْ خدمه فقد اغتنم السعادة القصوى ، ومن صرمه فقد خسر الآخرة

والدنيا » . وهكذا فان السعادة القصوى هي في نسيان الشهوات ، وخدمة الأحد الحق .

وقد ختم (ابن سينا) رسالة الطير بقوله :

« وكم من أخ قرع سمعه قصتي ، فقال أراك مسّ عقلك مسّ أو ألمّ بك لمم ، ولا والله ماطرت ، ولكن طارعقلك ، وما اقتنصت ، بل اقتنص لبك ، أني يطير البشر ، أو ينطلق الطير ، كأن المرار قد غلب في مزاجك ، واليبوسة استولت على دماغك ، وسبيلك أن تشرب طبخ الافتيمون ، وتتعهد الاستحمام بالماء الفاتر العذب ، وتستنشق بدهن النيلوفر ، وتتوفه في الأغذية ، وتستأثر منها المخصبة ، وتجتنب الباه ، وتهجر السهر ، وتقل الفكر ، فإنا قد عهدناك فيما خلا لبيباً ، وشاهدناك فطناً ذكياً ، والله مطلع على ضمائرنا ، فانها من جهتك مهتمة ، ولاختلال حالك حالنا مختلة . ما أكثر ما يقولون وأقل ما ينجح ، وشر المقال ما ضاع » .

إن هذه القصة ، كقصة حي بن يقظان ، وقصة سلامان وأبسال ، تدل على أن النفس لا تنال السعادة الحقيقية إلا باعراضها عن الدنيا .

وهكذا فان سعادة النفس هي في اتباع الفضيلة لا في اتباع الشهوة ، ونظرية (ابن سينا) في السعادة لا تختلف كما ترون بالجملة عن رأي سقراط ورأي أفلاطون وآرسطو ، وهي مفعمة بروح التصوف الأفلاطوني المقتبس من تعاليم مدرسة الاسكندرية ، فالنفس تغيب عن ذاتها ، وتبتهج بمشاهدة الله واتصالها به ، ولكنها لا تفنى في الله ، ولو ارتقت الى أعلى من ذلك لسقطت وهلكت ، فابن سينا يصرح بالاتحاد ، ولكنه لا يصرح بالمحو والفناء ، ولكن درجات الوصول التي أشار إليها لم تترك بين الخالق والمخلوق درجة واحدة يمكن الصعود عليها ، ولا خيطاً يمكن تبينه ، فكأن الانسان في سلوكه

ووصوله يتقرب دائماً من النور ، ولكن من غير أن يصبح هو نفسه منبعاً للنور.

ثم إن مذهب (ابن سينا) في الخير هو مذهب التفاؤل ، ونظريته في اللذة نظرية الكمال ، ورأيه ،في التجرد عن المـــادة وشواغلها للوصول الى السعادة الحقيقية ، هو رأي المتصوفين ، كأن سعادة الانسان في الدنيا لاتكون الا بالاعراض عن الدنيا ، وعدم التفكير في أوهامها .

وهذا كله يدل على أن فلسفة (ابن سينا) سضيئة بنور التصوف والتقشف. ولا تظنوا أن هذا النور الضئيل قد أظلم في العصر الحاضر ، إن مدنية هذا العصر قد تلوثت بأدران المادة ، ولعل هـــذه الأدران لا تزول الا اذا انغمست ذبالة الحياة في قليل من زيت التصوف . ماذا يفعل البطالون ، ماذا يفعل الجائعون اذا فقد العدل الاجتماعي ? . أفيستمرون على عبادة المادة والمادة لا تغذيهم ? ليرجعوا الى الحياة الفكرية ، لعل في الحياة الروحية غذاء لهم .

وهـذه الحياة الروحية لاتنافي التقدم ، والانتاج ، والتطور ، والحركة ، والأخذ بأسباب المدنية .انها تتخذ العلم وسيلة للسيطرة على المادة ،وتسخر الكون لاغراض الانسان . ولا غرو فالشيخ الرئيس يؤمن بالعقل والعلم ، ويعتقد أن السعادة القصوى لا تدرك الا عن طريق العلم . وهـــذا نتيجة طبيعية لمذهب التفاؤل،وفلسفة الخير. فلنرحب اذن بآراء هذا الحكيم،الذي هام بالمثل الأعلى، وآمن بالفكر ، وكان كثير الثقة بالفطرة الانسانية .

* * *

أيها السادة ! ـ اسمحوا لي قبل الانتهاء من كلامي ان اذكركم بوصية من وصايا (ابن سينا) ، فقد أوصى الشيخ الرئيس في كتاب الاشارات انه يجب صون هذا العلم ،وحفظه، وعدم اذاعته بين الناس . قال : « ايها الأخ ! اني قد مخضت لك في هذه الاشارات عن زبدة الحق ، والقمتك قفي الحكم في لطائف الكلم،

فصنه عن الجاهلين والمتبذلين » ، وقال ايضاً : « فان اذعت هذا العلم ، او اضعته ، فالله بيني وبينك ، وكفى بالله وكيلًا » . فانا على يقين من انني لم اخالف وصية ابن سينا ، ولا أضعت علمه ، بل اذعت أفكاره ، بين الذين يعرفون قيمتها ، وذكرت حاله لكم ، وانتم اصحابه الذين تحبونه . ولا شك انكم تخالفونه في ميله الى جعل هـــذا العلم مكتوماً ، لأن الحقيقة يجب ان تذاع بين الناس أجمعين ، ولا أزيد على ان اقول مع الحكماء :

« لو كانت لي كل الحقائق ولم يكن لي ان أذيعها ، لفضلت الظلمة على النور ، والجهل على العلم ، والضلال على الحقيقة » .

جميل صليبا

فهرس المواد

الأعلام

الكتب

المذاهب الفلسفية

الاماكن

للمؤلف

١ – دراسة عن فلسفة ابن سينا (باللغة الفرنسية) باريز ١٩٢٦ ، وعنوانه :
SALIBA (DJEMIL) – Etude sur la métaphysique d'Avicenne. Paris, Les Presses Universitaires de France 1926 .

٢ – ابن سينا (منتخبات مع مقدمة عن حياة ابن سينا وفلسفته) ، دمشق ، مكتب النشر العربي ١٩٣٧

٣ – من أفلاطون الى ابن سينا (محاضرات في الفلسفة العربية) ، الطبعة الثالثة ، المكتبه الكبرى للتأليف والنشر دمشق ١٩٥١ .

٤ – علم النفس ، (الطبعة الثانية) ، المكتبة الكبرى للتأليف والنشر، ١٩٤٨

٥ – دروس الفلسفة ، المنطق ، مكتبة العلوم والآداب دمشق ١٩٤٤

٦ – من الخيال الى الحقيقة ، دار الفكر العربي ، القاهرة ١٩٤٦

٧ – تقرير عن المعارف في الجمهورية السورية خلال عام ١٩٤٦ ، مطبعة الجمهورية السورية .

٨ – الرسالة الجامعة ، من مطبوعات المجمع العلمي العربي ، دمشق ١٩٤٨

٩ – المنقذ من الضلال (مقدمة عن حياة الغزالي وفلسفته) مع الدكتور كامل عياد ، الطبعة الرابعة ، المكتبة الكبرى للتأليف والنشر ١٩٥١

١٠ – حي بن يقظان (مقدمة عن حياة ابن طفيل وفلسفته) مع الدكتور كامل عياد، مكتب النشر العربي ، دمشق ١٩٣٥

١١ – المنطق وطرائق العلم العامة ، (مع الدكتور كامل عياد) مكتبة العلوم والآداب دمشق ١٩٤٨

١٢ – ابن خلدون (دراسة وتحليل ومنتخبات) مع الدكتور كامل عياد ، مطبعة ابن زيدون دمشق ١٩٣٤

المكتبة الكبرى للتأليف والنشر لصاحبها علي فرحات بدمشق

تطبع وتنشر كافة المؤلفات العاملة على خدمة الثقافة العامة .
تغذي جمهور القراء بنتاج الفكر العربي الحديث .
وتعمل على تقوية الروابط الثقافية بين الأقطار العربية .



مطبعة المكتـ